اسلام کا
ہندوستانی تہذیب پر اثر

از

ڈاکٹر تاراچند

مترجم

چودھری رحم علی الہاشمی

آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دلی ۶

اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر

اسلام کا
ہندوستانی تہذیب پر اثر

از

ڈاکٹر تاراچند چند

ایم، اے (الہ آباد)، ڈی فل (آکسن)

مترجمہ

چودھری رحم علی الہاشمی

آزاد کتاب گھر، کلاں محل دلی ۶

بار اوّل

۱۹۶۶ء

قیمت

سات روپے پچاس پیسے

ناشر

آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی

مطبوعہ

(یونین پرنٹنگ پریس، دہلی)

فہرست مضامین

مقدمہ

از جناب ڈاکٹر تاراچند

مسٹر رحم علی الہاشمی ایک پُرانے تجربہ کار اُردو ادیب ہیں، انھوں نے بڑی محنت سے میری انگریزی کتاب "انفلوئنس اوف اسلام آن انڈین کلچر" کا اُردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کتاب میں قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کے ایک ایسے پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے جس کے بارے میں عام طور پر لوگوں کو کم معلومات ہیں۔ یہ پہلو ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات، اور روابط کا۔ اس پہلو پر مورخوں نے زیادہ توجہ نہیں کی ہے، لیکن اس پر تحقیق کی ضرورت ہے۔ تاریخی نقطۂ نظر سے بھی اور قومی اہمیت کے خیال سے بھی۔ میری کتاب کے شائع ہونے کے بعد سے ہندستانی کلچر کی توضیح میں اضافہ ضرور ہوا ہے، لیکن ابھی یہ تشنۂ تحقیق ہے۔ بارہویں صدی سے لیکر اٹھارہویں صدی تک ہندستان کے ہندو اور مسلمان رہنے والوں میں جو میل جول رہا اور لین دین ہوا اس کی داستان بڑی دلچسپ اور سبق آموز ہے۔ ہندستانی قومیت کی بنیادوں کو

مستحکم کرنے میں اس سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ میرے دوستوں نے وقتاً فوقتاً فرمائش کی کہ اس کتاب کا ہندستان کی زبانوں میں ترجمہ ہونا چاہیئے۔ کچھ روز ہوئے مسٹر الہاشمی نے اُردو میں ترجمہ کرنے کی اجازت چاہی۔ مجھے امید ہے کہ اس نئے لباس میں یہ کتاب ہندستان کے زیادہ لوگوں تک پہونچ سکے گی اور قومی مفاہمت کے مقصد کو پورا کرنے میں مفید ثابت ہوگی۔

تاراچند

پیش لفظ

از مُصنّف

یہ مضمون سنہ ۱۹۲۲ء میں لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے جو میرے قابو سے باہر تھے اور ان کی وجہ سے میں مسودہ کی تکمیل یا نظرِ ثانی نہ کر سکا۔ اب میں اُسی حالت میں اسے شائع کر رہا ہوں۔ اس لئے کہ مجھے اس کی موہوم امید بھی نہیں ہے کہ مستقبل قریب میں مجھے اتنا کافی وقت مل سکیگا کہ میں اس پر صرف کر سکوں اور شروع میں میرا جو ارادہ قرونِ وسطیٰ میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ لکھنے کا تھا اُسے پورا کر سکوں۔

ہندوستانی تمدن کی زینہ بہ زینہ ترقی کی تاریخ بہت ہی دلچسپ ہے اور مورخین نے اس پر توجہ شروع کی ہے۔ یہ توجہ محض وقتی نہیں ہے جو ہندوستان میں ہماری موجودہ زندگی کی کشمکش سے پیدا ہوئی ہو۔ دراصل یہ مضمون بہت ہی وسیع ہے اور بہت ہی دوررس فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے۔ آج ہم اُن مسائل کا مطالعہ

کر رہے ہیں جو ابتدائی اور قبل از تاریخ تمدنوں کی درآمد اور ماضی و حال میں قوموں اور تمدنوں کی آویزش سے پیدا ہوئے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ جو بہت سے مختلف تمدنوں کی آویزش اور باہمی اختلاط سے ایک نئی شکل اختیار کرنے کی بہت ہی عمدہ مثال ہے، اُن علمائے تاریخ و معاشرہ کی توجہ کا مستحق ہے جو انسانی ذہن کی ایک دوسرے پر اثر اندازی اور تمدنی میل جول کے اُن اثرات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں جو قومی رسم و رواج، مذہب اور ادب میں نمایاں ہوتے ہیں۔

قبل اس کے کہ کوئی عام رائے ظاہر کی جائے، واقعات و حالات کا جمع کرنا ضروری ہے۔ اس مضمون میں، میں نے بیشتر تمدن کے دو پہلوؤں یعنی مذہب اور فنکاری کے متعلق واقعات جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کی تشنگی کا مجھے احساس ہے۔ اس کی ایک وجہ تو مضمون کی نوعیت ہے۔ اس لئے کہ تمدنی حالات قعر گمنامی میں ہیں اور دوسری وجہ خود میری ذاتی دشواریاں ہیں میرے جن دوستوں نے مضمون کو مسودہ کی حالت میں دیکھا اور اس کی اشاعت کو مفید سمجھا وہ اگر میری ہمت افزائی نہ کرتے تو آج یہ میز کی دراز میں گمنام پڑا ہوتا۔

میں ممنون ہوں ڈاکٹر بنارسی داس سکسینہ کا جنھوں نے فہرست تیار کی اور مسودہ میں کچھ ترمیمیں کیں، اور مسٹر بھگوت دیال کا جنھوں نے پروف پڑھے۔ انڈین پریس کے حوصلہ مند مالک مسٹر ایچ کے گھوش کا بھی ممنون ہوں جنھوں نے اس کی طباعت کا ذمہ لیا۔

تارا چند

دیباچہ

از مصنّف

ہندوستان کا تمدّن فطرتاً مرکب انداز کا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے تصورات شامل ہیں۔ اس کے دائرہ میں وہ تمام عقائد، رسم و رواج، مذہبی رسوم ادارے، فنون، مذاہب اور فلسفے شامل ہیں جو مختلف مدارج ارتقا کے سماجی طبقات سے متعلق ہیں۔ اس کے مجموعہ میں جو مختلف عناصر ہیں اُنھیں متحد کرنے کی اس نے ہمیشہ کوشش کی ہے۔ یہ کوششیں ناکام ہوئیں تو ایک بے جان پرزوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں، اور کامیاب ہوئیں تو ایک زندہ نظام ترقی پا گیا۔

ہندستانی زندگی کی یہ پیچیدگی بہت ہی قدیم ہے۔ اس لئے کہ ابتدائے تاریخ ہی سے یہ ملک متضاد تمدنوں کا آماجگاہ رہا ہے۔ اس کے اتر پچھمی دروازوں سے لگاتار غول کے غول شرنارتھی اور فاتح فوجیں آتی رہیں۔ ان کے ساتھ دریائے نیل کے سیلاب کی طرح بہت کچھ تباہ کاری آئی لیکن اسی کے ساتھ بہت سی زرخیز مٹی بھی

آئی جس نے اس قدیم سرزمین کو مالا مال کیا، اور اس سے بیش از بیش تازہ دم تمدن کی کونپلیں پھوٹتی رہیں۔

ہندوستان کی تاریخ میں ان بیرونی محرکات نے بہت نمایاں حصہ لیا، دراصل یہاں کی تمدنی نشو و نما تین دھاروں کے باہم ملنے سے ہوئی اور ان کے دور میں ایک خاص انداز کا تمدن پیدا ہوا۔

ہندوستان میں ہمیشہ سماج کے دو ممتاز درجے رہے ہیں۔ ایک اونچا اور دوسرا نیچا۔ پہلا گو تعداد میں کم رہا، لیکن اس کے مذہب، سماجی تصورات اور ادارے بہت ہی ترقی یافتہ تھے اور دوسرا جس میں عوام الناس کا کثیر التعداد طبقہ شامل تھا، تمدنی اعتبار سے ادنیٰ درجہ میں تھا۔ پہلے میں تو امرا اور تعلیم یافتہ افراد ہیں اور دوسرے میں عوام الناس۔

یہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہو کر اس نقشے کے دو خط مہیا کرتے ہیں۔ اور تیسرا خط اُن بیرونی اثرات کی دین ہے جو ملک میں پُر امن طریقہ سے، یا بزور قوت داخل ہوئے اور جنھوں نے اس نقشہ کی تکمیل میں حصہ لیا۔ ان تینوں کی ترکیب اور نئے تمدن کی نشو و نما قوم کی مخصوص ذہنیت کے اعتبار سے فطری بنیادوں پر ہوئی اور یہ عمل نسلاً بعد نسلٍ جاری رہا۔ ہندوستانی تاریخ کے یہ دور متعین ہیں اور شمار کیے جا سکتے ہیں۔

اول تو ہندوستان کی تاریخ مجموعی طور پر تین ادوار میں تقسیم کی جا سکتی ہے۔ یعنی قدیم، وسطی اور جدید۔ پہلا دور ابتدائی زمانہ سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی پر ختم ہوتا ہے، دوسرا دور ایک ہزار سال کا آٹھویں صدی کے بعد سے شروع ہوتا ہے اور تیسرا دور اُنیسویں صدی سے شروع ہوا ہے اور اب تک جاری ہے۔

قدیم دَور کی تقسیم پھر چار زمانوں میں کی جا سکتی ہے، یعنی ویدوں کا زمانہ جو ساتویں صدی قبل مسیح میں ختم ہوتا ہے۔ بودھ مت کا زمانہ جو دوسری صدی قبل مسیح میں ختم ہوتا ہے، ابتدائی ہندو زمانہ جو تیسری عیسوی صدی کے وسط میں ختم ہوتا ہے، اور آخری ہندو زمانہ جو آٹھویں صدی عیسوی میں ختم ہوتا ہے۔

وسطی دَور کی تقسیم دو زمانوں میں ہو سکتی ہے یعنی ابتدائی وسطی زمانہ جو آٹھویں صدی سے تیرھویں صدی تک رہا، اور ثانوی زمانہ جو تیرھویں صدی عیسوی سے شروع ہو کر اٹھارھویں صدی عیسوی تک رہا۔

پہلے دَور میں ہندوستان کے اندر ایک شورش کا منظر نظر آتا ہے جس میں قبائل اور اقوام ایک دوسرے سے دست وگریبان ہیں، اور ایک جماعت اپنا تمدن دوسری جماعت پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ آریوں اور غیر آریوں میں کش مکش ہوتی ہے اور جنگ نہ صرف سیاسی اور معاشی سطح پر ہوتی ہے بلکہ عقیدہ اور تمدن کی سطح پر بھی۔ ویدوں کے عہد کا لٹریچر اس بڑی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ اور اس کے مختلف مدارج ظاہر کرتا ہے، گو یہ مدارج لازمی طور پر متصل نہیں ہیں۔ آریوں کی یورش اس وقت شروع ہوتی ہے جب کہ فاتح لوگ سپاہی اور پروہت اپنی فتح کی سرخوشی کے عالم میں اُن نورانی خداؤں کے بھجن گاتے ہیں جنھوں نے اُنھیں فتح، فراغبالی اور درازی عمر کی نعمتیں عطا کیں۔ اس کے بعد آبادکاری اور شمالی ہند میں پھیلنا جبکہ سوچ بچار اور نئی حاصل کی ہوئی سرزمین پر حکمرانی کی ذمہ داری نے جوش ٹھنڈا کیا تو ایسے بھجن گائے جاتے ہیں جن میں سماجی انتظام کائنات کی ابتدا، انسانی مقسوم اور بنیادی حقیقت کے مسائل پر اُن کے تصورات جلوہ گر تھے۔ آخر میں پھر فاتح اور مفتوح کا ایک دوسرے میں جذب ہونا جبکہ سحر اور مذہبی رسوم کو مذہبی کتابوں اور عبادتوں میں سوچ بچار اور فلسفہ کی برابری

کا درجہ ملا اور مظاہر پرستی کے عقاید اور اینٹ پتھر کی پوجا، نظام عالم اور وحدت الوجود خدا کے اعلیٰ اور لطیف تصورات کے دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

رگ وید میں (خصوصاً اُس کے دوسرے منڈل سے دسویں منڈل تک) پہلے دور کے حالات ہیں، یعنی ان ابتدائی آریوں کی مذہبی اور سماجی زندگی اُتر پچھمی ہندوستان میں، اور دریائے سرسوتی کے درمیانی حصہ میں۔ رگ وید کے پہلے اور دسویں منڈل اور سام اور یجر وید میں اُن کی مزید ترقی یافتہ حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور اتھر وید اور برہمن میں ویدک دور کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ شمالی ہند پر دریائے گنگ (رسد انیر) تک اُن کا تسلط ہو جاتا ہے اور ملک کے اصلی باشندے ویدک سماجی نظام میں شامل کر لیے جاتے ہیں۔

ویدک عہد تقریباً ساتویں اور چھٹی صدی قبل مسیح کے درمیان میں ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک نیا عہد شروع ہوتا ہے جس میں ویدک تمدن میں ایک زبردست تبدیلی ایسی شدید صدمے سے وسیع پیمانہ پر ہوتی ہے کہ اس کا سارا ڈھانچہ پاش پاش ہو جاتا ہے۔ یہ صدمہ دو طرف سے پہونچا، ایک تو اندرونی ہیجان سے جو سماج میں کشتریوں کے تفوق حاصل کرنے سے ہوا، اور دوسرے پچھمی دنیا سے پُراسرار طور پر اور تیزی کے ساتھ خیالات کے تبادلہ سے۔ چھٹی صدی قبل مسیح کا عہد دنیا کی تاریخ میں عجیب و غریب عہد تھا۔ جبکہ ایک ملک سے دوسرے ملک تک خیالات پھیل رہے تھے اور دور و دراز چین سے لے کر، مصر، یونان اور روم تک ان کا اثر محسوس ہوتا تھا اور شہر بابل جو اُس وقت تہذیب و تمدن کا بڑا مرکز تھا اور جہاں سے تجارت کا مال اور خیالات ایک سمت سے دوسری سمت کو جاتے تھے۔ اُسی کی روشنی ہر طرف پھیل رہی تھی۔

ان اثرات نے ویدک تمدن پر یہ عمل کیا کہ ذہنی حیثیت سے سائنس، فلسفہ

اور بھانت بھانت کے تصورات اور جذباتی حیثیت سے شاعری فنکاری اور مذہبی پرستش کا ایک نیا دور شروع ہوا، اور اُدھر بنیادی ویدک مذہب کو اصول و ضوابط سے آراستہ کر کے مقبول بنایا گیا۔ اسی عہد میں اُپنشد اور بھگوت گیتا کی تالیف ہوئی۔ فلسفہ کے تقلید پسند مذاہب شروع ہوئے۔ بودھ، جین مت اور بہت سے مختلف عقائد کی بنیاد پڑی، پہلی رزمیہ نظمیں اور بنیادی پُران وجود میں آئے۔ شیو اور وشنو کی پرستش میں زہد و اتقاء کے عناصر شامل کیے گئے۔ علم اعشاریہ، علم تصریف، صرف و نحو، علم نجوم، ریاضیات و ادویہ کی توضیح کی گئی اور فنونِ جنگ، سیاستِ مدن، موسیقی، مصوری، بت تراشی اور فنِ تعمیر میں دسترس حاصل کی گئی۔ اس عہد کی ابتدا اور اختتام تقریباً ششی ناگ خاندان کے عروج اور موریہ خاندان کے زوال کا ہم عصر ہے (سنہ ۶۰۰ ق م تا سنہ ۱۸۰ ق م)

اس توسیع سلطنت اور تمدنی شان و شکوہ کے دور کے خاتمہ کے قریب ہی اُتر پچھمی فضا پھر غبار آلود ہو گئی، اور وحشی اقوام کے غول کے غول اور بیرونی حملہ آور کالی بلا بن کر نمودار ہوئے۔ انیٹوکس اعظم، ڈیمیٹرلیس، یوکریڈالس اور مناندر ملک کی سرحدوں پر منڈلانے لگے، بلکہ اندر بھی گھس آئے اور یوچی اور شک کی وحشی قومیں سیلاب کی طرح مغربی درہ ہائے کوہ سے حملہ آور ہوئیں اور سندھ، پنجاب اور متھرا کے اردگرد اپنی آبادیاں قائم کیں، اور سوراشٹر کے خاکنائے پر قابض ہو گئیں۔ یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ ان واقعات کا موریہ سلطنت کے خاتمے پر کس حد تک اثر پڑا، لیکن اسی زمانہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس میں ہندومت کو پھر غلبہ حاصل ہو گیا۔ یہ ایک عبوری دور تھا۔ شاہی سرپرستی میں سنسکرت علوم پھر زندہ کیے گئے۔ بڑی بڑی رزمیہ نظموں کو پھر سے مدون کیا گیا، عام افسانوی روایات سمرتی کی صورت میں تالیف کی گئیں۔ قدیم ترین پُران جو فلسفی تصورات کا بے ترتیب ذخیرہ تھا رفتہ رفتہ کاٹ چھانٹ

کر ایک نظام میں ڈھالا گیا، مذہبی دیوتاؤں میں وشنو اور شیو کی پوجا کو دوسرے دیوتاؤں پر فوقیت حاصل ہو گئی۔ بودھ مت، چین، وسط ایشیا اور ایران تک پھیل گیا اور گو اس کے دو ٹکڑے ہو کر ہنایان اور مہایان اور ان کی ضمنی شاخوں میں منقسم ہو گیا، تاہم فنکاری کی دنیا میں اسی کی بادشاہت رہی اور بھرہوت، سانچی، سارناتھ اور امراوتی کی یادگار تعمیرات اسی سے متاثر ہوئیں۔ جین مت جو گجرات اور تامل کے علاقوں میں پھیل گیا تھا سویمبر اور ڈگمبر مذاہب میں منقسم ہو گیا۔

یہ سُنگا، کانوا اور ستواہن برہمن خاندانوں کے سیاسی غلبہ کا زمانہ تھا، اور ۱۸۵ ق م سے ۲۲۵ عیسوی تک رہا۔

اس آخری عہد کا خاتمہ انتہائی بدنظمی اور خانہ جنگی کے مناظر پر ہوا۔ ستواہنوں کا اقتدار پاش پاش ہو گیا اور مغربی ہند میں جو سلطنت کشانوں نے قائم کی تھی وہ منتشر ہو گئی اور اس کے بعد کے زمانے کا آغاز "انتہائی پراگندگی میں ہوا جس کے ساتھ اتنے ہی بیرونی حملے تھے اور جن کا عکس پرانوں کے بے ترتیب بیانات میں ملتا ہے جو اندھراؤں کے جانشین ابھیر، گردبھیل، شک، یون، باہلیک اور دیگر عجیب الہیئت خاندانوں سے متعلق ہیں۔" سو سال تک ہندوستان کی تاریخ پر تاریکی کا پردہ پڑا رہا جو چوتھی صدی میں گپت خاندان کے عروج پر اُٹھا۔ اگلے چار سو سال ہندوستانی تمدن کے روز افزوں حلقہ میں ایک درخشاں عہد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قومی زندگی کے ہر شعبے میں بڑی ترقیاں ہوئیں۔ مذہب کے اعتبار سے ہندو مت نے بہت ہی ترقی یافتہ شکل اختیار کی۔ شیو اور وشنو کی پوجا تمام مذاہب پر غالب آ گئی۔ شکتی مت کا آغاز ہوا۔ لیکن ویدک قربانیاں متروک ہونے لگیں۔ بودھ مت اور جین مت کی ترقی بالکل رُک گئی اور بالآخر وہ مرجھا کر رہ گئے۔ ہندوؤں کے مذہبی لٹریچر میں مہابھارت (بشمول ہری ونش)، اور رامائن آخری مرتبہ مشرح کیے گئے اور پرانوں کی از سر نو

تدوین ہوئی، فلسفہ میں چھ درسنوں کی پوری طرح تنظیم و تدوین ہوئی، وشنو اور شیو مذاہب کے فلسفے (پنچ راتر، سمہیتا اور شیو آگم) اور دیگر فرقہ وار (تانترک) اور بھانت بھانت کے مذاہب وجود میں آئے۔ شاعری میں کالیداس، وندوی، بان، بھاردی وغیرہ نے اس عہد کو چمکایا اور نثر میں پنچ تنتر اور دیگر پریوں کے افسانے جو دنیا کے افسانوں کا منبع ہیں تصنیف کیے گئے۔

سائنس میں آریہ بھٹ، برہم گپت اور وراہ مہیر نے علم نجوم و ریاضیات کو ترقی دی اور واگ بھٹ نے اوویہ کی ایک قرابادین مرتب کی، مصوری، بت تراشی اور تعمیر کے فنون میں اجنتا، ایلورہ، باگھ، بدامی، سارناتھ اور دیگر یادگاریں مکمل ہوئیں۔

ہرش کی سلطنت کے خاتمہ پر تاریخ قدیم کا آخری دور بھی ختم ہوا، اور نیا دور جسے بجا طور پر وسطی دور کہا جا سکتا ہے شروع ہوا۔ قدیم سے وسطی دور تک جو تغیرات ہوئے وہ بہت دور رس تھے۔ سیاسی اعتبار سے تقریباً خود مختار ریاستوں کا شاہی نظام جو ایک ڈھیلے ڈھالے وفاق میں منسلک ہوں۔ اور ایک بالاتر اقتدار کی بالا دستی تسلیم کرتے ہوں ختم ہو گیا اور اُس جاگیردارانہ فرقہ بندی کا آغاز ہوا جس میں راجپوت قبائل مسلسل ایک دوسرے سے جنگ آزما تھے اور مسلمانوں کی فتح کا راستہ صاف کر رہے تھے۔ مذہبی اعتبار سے اس عہد میں بودھ مت اور جین مت کا اس سرزمین سے بالکل خاتمہ ہو گیا جہاں وہ پیدا ہوئے تھے اور سارے ہندوستان میں فرقہ واری ہندویت قائم ہو گئی جو اسلام کی تحریک کے دباؤ سے ترقی کرنے لگی۔ فنکاری میں تعمیر اور مصوری کے ہند و مسلم طرز کی نشو و نما ہوئی، لٹریچر میں سنسکرت کو زوال ہوا اور کئی موجودہ زبانیں اُبھریں جن میں سے ایک اردو ہے۔ سائنس میں عرب تصورات

شعبۂ علاج، ریاضیات اور علمِ نجوم میں داخل ہوئے۔ مجموعی طور پر سماجی زندگی کے ہر شعبہ میں اتنی زبردست تبدیلیاں ہوئیں کہ اس سے ایک نئے عہد کی بنیاد پڑی۔

اس عہد کو پانچ پانچ سو سال کے دو عصروں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا عصر آٹھویں سے تیرھویں صدی تک اور دوسرا تیرھویں سے اٹھارہویں صدی تک۔ پہلے عصر کو ابتدائی وسطی دَور اور دوسرے کو آخری وسطی دور کہہ سکتے ہیں۔ پہلے عصر میں اسلام ہندوستان کے اندر داخل ہونا شروع ہوا۔ جنوب میں پُرامن طریقے سے اور سندھ اور اتر پچھم میں تشدد کے ساتھ، اور دوسرے عصر میں یہ تقریباً سارے خاکنائے ہند پر چھا گیا۔

مسلم اثرات نے ملک کے تمدن میں جو تبدیلیاں کیں اُن کی تشریح کے لئے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے کی حالت بیان کی جائے۔ مناسب ہوگا کہ تمدن کو دو شعبوں میں تقسیم کیا جائے، یعنی مذہب اور فلسفہ و فنکاری۔ اور دونوں کا حال مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے کے وقت سے اٹھارھویں صدی میں مغل سلطنت کے خاتمہ تک الگ الگ بیان کیا جائے۔

١

اسلام سے پہلے کا ہندو کلچر

ہندوستان اور اسلام کے تعلقات آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوئے۔ اس سے پہلے یہاں کے مذہبی حالات کی کیا صورت تھی، اسے سمجھنے کے لئے ضرورت ہے کہ ایک ایسا اصول متعین کیا جائے جس سے خیالات اور عبادات کے رحجانات آسانی سے ظاہر ہو سکیں۔ اس زمانہ کے فرقوں اور عقیدوں کی کثرت اور ان کے باہمی تعلقات اور اختلافات کی تفصیل نہایت پیچیدہ ہے اور آدمی کو الجھنوں میں ڈالنے والی ہے، اس لئے اس کا بیان نہ فائدہ مند ہے اور نہ اس کی کوشش کی جائے گی۔

ہندو مذاہب کا مرکزی مسئلہ نجات (موکش) ہے اور ہندوؤں کے نزدیک اس کے حصول کے تین راستے ہیں۔ یعنی راہ عمل (کرم)، راہ علم (گیان)، اور راہ ریاضت (بھگتی)، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمام مذہبوں اور فرقوں کو انھیں تین عنوانات کے تحت بیان کیا جائے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تینوں راستے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں اور نہ ان میں کوئی کسی کی ضد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سبھی ہندو فرقے ان تینوں کی افادیت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اپنے پیروؤں پر ان کی پابندی واجب جانتے

ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ راہ عمل پر سب سے پہلے زمانے میں زور دیا گیا۔ پھر راہ علم کی اہمیت بڑھی اور آخری زمانے میں بھگتی کا دور دورہ ہوا۔ یہ تینوں طریقے ساتھ ساتھ چلتے رہے لیکن پہلے دور کا اثر کم ہوتا گیا اور بھکتی مارگ کا اثر بڑھتا گیا۔

عمل کا راستہ خاص کر ویدوں نے بتایا۔ برہمن، کلپ سوتر اور برہمانسا میں اس کی تشریح و تدوین ہوئی، اور دھرم شاستر، مہابھارت اور پرانوں نے اسے عام کیا۔

سوال یہ ہے کہ اس کرم مارگ کی فلسفیانہ بنیاد کیا ہے؟

ویدک تصورات کی تاریخی بنیاد کچھ بھی ہو، لیکن جب ان تصورات میں پختگی آئی تو یہ ایک مدلل مذہبی نظام بن گئے۔ یہ نظام ایک اعلیٰ ترین ہستی پر مبنی ہے جو حقیقت کامل ہے۔ یہ ہستی واحد[۱] (ایکم)، مشخص (پرس) خالق (وشوکرما[۲]، پرجاپتی)، مطلق (تد[۳]) ہے۔ وہ اعلیٰ ہستی (برہمن)، محیط کل[۵]، عالم کل[۶]، قانونِ اخلاق کو قائم رکھنے والی[۷] اور نظام کائنات کی نگراں[۸] ہے۔ وہ باپ[۹] ہے، دنیا کی رکھوالی[۱۰] ہے اور خواہشات کو پورا کرنے والی ہے۔ دنیا میں جو رنگارنگ، متحرک و غیر متحرک، چلنے اور اڑنے والی ہستیاں ہیں، اُن سب کی آقا یہی واحد ہستی ہے[۱۱]۔

اُس نے دُنیا کو کس طرح پیدا کیا؟ ویدوں میں اسے کئی طرح سے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی تو یہ تصور کیا گیا ہے کہ کائنات کا وجود آپ سے آپ ہو گیا[۱۲]۔ یہ ناپ تول کر ٹھیر دیا گیا۔ اس میں بنیادی نظم اور تناسب ہے۔ کبھی کائنات کو قربانی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ خود پرس نے قربانی دی اور اس کے مختلف اعضاء سے کائنات کے متناسب حصے بنے[۱۳]۔

فلسفیانہ انداز سے دیکھا جائے تو تخلیق عدم وجود (است)، سے وجود (ست)، کا ارتقائی عمل ہے[۱۴]۔ شروع میں عدم وجود اور وجود دونوں معدوم تھے۔ ایک تاریک خلا تھا جس میں پرس سکون کے ساتھ سانس لیتا تھا۔ ہوا بھی نہ تھی۔ پھر اس میں خواہش پیدا ہوئی اور یہی وجود اور عدم کا رشتہ اور ساری تخلیق کا باعث ہوا۔ لیکن جس نظریہ کو

زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ ازلی ہستی نے پہلے پانی پیدا کیا، جس پر ایک سنہرا انڈا تیر رہا تھا، پھر وہ اُس انڈے میں داخل ہوا اور برہما بن کر نمودار ہوا، یہی سب سے پہلی مخلوق ہے۔ پھر برہما نے دیوتا، آسمان، زمین، چاند، سورج دنیا اور انسان پیدا کیے۔

تخلیق کے اِن تمام نظریات سے وحدت الوجودی عقیدہ کا صاف رحجان ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تخلیق یا تو اس طرح ہوئی کہ علت العلل خود کائنات میں منتقل ہو گیا، یا جو ہستی ماورائے ادراک تھی وہ سب پر حاوی ہو گئی یا جو چیز ظاہر نہ تھی وہ ظاہر ہو گئی۔ لیکن اس وجودیت میں شخصیت کا اصول پنہاں ہے، اس لئے کہ کائنات خواہش کی پیداوار ہے اور تخلیق ارادہ کی۔

واقعہ یہ ہے کہ راہ عمل کے عقیدہ کے لحاظ سے یہی تصور سب سے زیادہ اہم ہے۔ کائنات مشیت خداوندی کی بساط ہے، ہر جاندار اور غیر جاندار اُسی کے ابدی احکام سے متحرک ہے اور تمام حرکت و عمل ایک ہی قانون کے رشتے میں منسلک ہے، رات، دن سورج، چاند، دریا، سمندر ہی نہیں بلکہ خود دیوتا یعنی اگنی، سوم، برھسپت، اندر، ادیت اور ورون بھی اُسی قانون کے پابند ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انسانی قربانی یا مذہبی رسوم کی شکل میں جو عبادت کرتا ہے، وہ بھی ایک ہمہ گیر اور عالمگیر کائناتی قانون کی تابع ہے۔[15] دراصل اس قانون کے دبدبہ و قوت کے آگے دیوتاؤں کی قوت بھی ہیچ ہے۔

اس عالمگیر نظام کا نشان قربانی ہے جو پرجاپتی کی قدرت کا وسیلہ بھی ہے، اس لئے کہ پرجاپتی کی قوت جب تخلیق کے عمل میں صرف ہو جاتی ہے تو دیوتا قربانی سے اس کی تلافی کرتے ہیں اور پھر پہلی سی قوت بحال کر دیتے ہیں۔ قربانی ہی کے ذریعہ سے دیوتا اپنی سرگرمی، بارش اور طوفان اور سورج کے طلوع ہونے میں ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح قربانی ایک وسیلہ ہے جس سے خدا کی مرضی پوری ہوتی ہے۔ انسان خدا کی

مخلوق اور اس کی رضا کا تابع ہے۔ وہ اس رضا کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور قدرتاً دیوی دیوتاؤں کی طرح اپنے اعمال کو رضائے الٰہی کے مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح قربانی اس دنیا میں فراغ بالی اور آخرت میں رضائے الٰہی کی برکتیں حاصل کرنے کا ذریعہ ہے[16]۔

غیر فانی روحانی مسرت کی راہ عمل ہی کی راہ ہے اور یہ راہ عبارت ہے قربانی سے جس کے پیچھے عقیدت اور جس کے جلو میں عبادت ہو۔ قربانیاں کئی قسم کی ہیں، ایک تو فرض اور مقررہ (نتیہ)، دوسرے فرض اور غیر مقررہ (نئی متیکا) اور تیسرے اختیاری (کامیا)۔ ان کے علاوہ بڑی قربانیاں ہیں جو بعد کے زمانہ میں بیشتر متروک ہو گئیں، اور پھر گھریلو قربانیاں ہیں (دگرہیا)، جو اب بھی افراد کی زندگی میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ویدک عہد میں قربانیوں میں جانوروں کی قربانی اور نیز پھل، دودھ اور چاول کی روٹی کی ضرورت ہوتی تھی، لیکن جانوروں کی قربانی مذہبی رسوم سے متروک ہو گئی اور کرتی کے ماننے والے صرف وہی قربانی کرتے تھے جس میں خون نہیں بہایا جاتا تھا۔

یاد رہے کہ قربانی کا نظریہ قانون کائنات سے ہم آہنگ ہے، اور اس لئے حصول مقاصد میں کارگر ہے۔ تاہم انسانی عمل محض اسی حد تک محدود نہیں ہے، چنانچہ انسان کی زندگی کا ایک نقشہ بنایا گیا اور سماج میں اُس کی حیثیت کا تعین کیا گیا۔ زندگی کے چار مدارج (آسرم) اور سماج کی چار قسموں (ورن) میں سے ہر ایک کے لئے قوانین بنائے گئے اور پابندی کے ساتھ ان فرائض کی ادائیگی مذہب عمل کا لازمی جزو بن گئی (ورن آسرم دھرم)۔

بھگوت گیتا میں اس تصور کو ایک دوسرے انداز میں پیش کیا گیا اور یہ سکھایا گیا کہ نجات راہِ عمل سے حاصل کی جا سکتی ہے اور عمل کا مفہوم یہ رکھا گیا کہ نتائج سے بے پروا ہو کر فرائض کی ادائیگی کی جائے۔ اس طرح کرمن کے مذہب کی یہی نظری بنیاد تھی لیکن

عام طور پر لوگوں نے اس کا مطلب یہ سمجھا اور اسی پر کم و بیش عمل ہوا کہ دیوتاؤں کو قربانی پیش کی جائے اور خانگی رسوم کی پابندی کی جائے ویدوں میں دیوتاؤں کی تخلیق کا جو تصور پیش کیا گیا تھا اُس کے مطابق وہ قدیم ترین مخلوق تھے اور فطرت کی قوتوں کا ایسا مظہر تھے جن میں انسانی اور خدائی دونوں طرح کی صفات پائی جاتی تھیں۔ یہ نامکمل شکل کی قدرتی قوتیں تھیں۔ اور چونکہ ان کے فرائض کا کچھ تعین نہیں ہوا تھا' اس لئے یہ بلا دقت ایک دوسرے میں ضم ہو گئیں۔

"لوگ اُسے اندر' متر' ورون اور اگنی کہتے ہیں اور وہ پنکھ والا آسمانی گرودتمن ہے[۱۰]"

لیکن بعد کو ان دیوتاؤں کی شخصیتیں معین ہو گئیں اور جس وقت مسلمان ہندستان آئے ہیں اُس وقت قدیم دیوی دیوتاؤں کی اہمیت اور تعداد میں بہت کچھ تغیر ہو گیا تھا۔ ان میں سے بیشتر تو عام دیوتاؤں کی فہرست سے خارج ہو گئے تھے اور بعضوں کی قدر و منزلت میں بہت زیادہ کمی ہو گئی تھی اور کئی نئے دیوتا عوام میں مقبول ہو گئے تھے۔ چونکہ یہ بلند تر مرتبہ کی ہستیاں تھیں اس لئے نظام کائنات میں اور انسان کی زندگی میں ان کی بڑی اہمیت تھی۔ ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے قربانی اور پوجا کی ضرورت تھی اور ان کے غضب سے بچنے کے لئے ان کے شایانِ شان رسوم اور پرستش کی۔ ان میں سے ہر دیوی دیوتا کے ماننے والے الگ الگ فرقے تھے اور خاص خاص دیوتاؤں کے جداگانہ فرقے بن گئے تھے۔ بعد کو جو تبدیلیاں ہوئیں اُن کے سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ اُس وقت ہندستان میں کتنے فرقے رائج تھے اور ان کی مقبولیت اور تعداد ایک دوسرے کے مقابلے میں کیا تھی۔

ویدک دیومالا میں جو دیوتا تھے وہ یا تو آسمانوں میں رہتے تھے یا فضا میں تھے یا زمین پر رہتے تھے۔ ان کی تعداد تینتیس ۳۳ کہی جاتی تھی لیکن جن کے بھجن سب سے زیادہ

گائے جاتے تھے وہ اندر، اگنی اور سوم تھے۔ ورون کا درجہ سب سے اونچا تھا اور یہ جاپتی آقائے تخلیق تھا۔ وشنو اور رودر شیو کی طرف بہت کم توجہ تھی۔ قدیم رزمیہ اساطیر میں برہما خالق اور سب دیوتاؤں کا شفیق باپ ہونے کی حیثیت سے اِن کی پرستش کی کرسی صدارت پر متمکن تھا جبکہ اگنی، ورون، یم، کوبیر اور اندر کا نام سب سے زیادہ جپا جاتا تھا۔ بعد کو شیو اور وشنو کو برتری حاصل ہوگئی اور شیو، وشنو اور برہما تینوں کے ملنے سے ایک بڑھتی ہوئی تثلیث وجود میں آگئی۔

ساتویں اور آٹھویں صدی کے لٹریچر میں اس کا ذکر بکثرت ملتا ہے کہ اُس زمانے میں کون سے دیوتا عوام میں مقبول تھے اور عبادات کا عام رنگ کیا تھا۔ اس میں چینی سیّاحوں کے بیانات، سنسکرت کے ڈرامے، دیسی راجاؤں کے سکوں کے نقوش اور عرب مصنفین کے تذکرے بھی شامل ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں غیر ویدک مذاہب جین مت اور بدھ دھرم رو بہ انحطاط تھے اور قدیم ویدک مذہب بہت بدل گیا تھا۔ شیو کی پوجا کا عام رواج تھا اور یہی ہندوستان کا غالب مذہب تھا۔ شکتی کا عقیدہ اہمیت حاصل کر رہا تھا اور عام طور پر وشنو اور دوسرے دیوتاؤں کی عظمت گھٹ رہی تھی۔

پانچویں صدی میں فاہیان[۱۸] نے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اُس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک کے شمال مغربی حصہ میں کابل اور ختن سے متھرا تک اس وقت بھی بدھ ازم (مہایان) کا غلبہ تھا۔ مدھیہ دیس میں بدھ ازم اور ہندو ازم تیزی کے ساتھ ایک دوسرے میں جذب ہو رہے تھے۔ بھیانوے فرقے ایسے تھے جو قدیم مسلمہ عقائد سے پھر گئے تھے اور مادی مظاہر کی حقیقت کے قائل تھے اور بدھ دھرم کے پیرو مہایان عقیدہ کو مانتے تھے۔ لیکن قدیم علاقہ جو بدھ ازم کا گہوارہ تھا بالکل ویران ہو رہا تھا۔ سنگھرام اور وہار کھنڈر ہو رہے تھے اور کپل وستو کشی نگر، ویسالی، پاٹلی پتر، گیا

کے قدیم شہروں میں بدھ پجاری تقریباً ناپید تھے۔ زمین بنجر ہو رہی تھی اور باشندے بھاگ گئے تھے، سڑکوں پر وحشی جانوروں کا رمنا تھا اور ہر طرف ویرانی چھائی ہوئی تھی۔ لیکن مشرق میں کیپا اور تامرلپتی کے درمیانی علاقہ میں اب بھی اس کا ڈنکا بج رہا تھا

دو سو سال بعد جب ہیون تسیانگ نے ہندستان کا دورہ کیا تو بدھ مذہب کے دوش بدوش ہندو مذہب بھی مضبوطی کے ساتھ قدم جمائے ہوئے تھا۔ شمال مغربی علاقوں میں اب بھی اس مذہب کو فروغ نہیں حاصل تھا۔ لمغان میں گندھارا میں، اڈیانہ میں، کشمیر میں، پنجاب میں، حتیٰ کہ متھرا تک میں ہر جگہ مہایان نے ہنایان کو بے دخل کر دیا تھا اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دیو کے مندر اور برہمن پجاری اہمیت میں بدھسٹ سنگھرام اور سرامن کے ہم پلہ تھے۔ بدھیہ دیس، مشرقی ہندوستان اور جنوب میں جہاں جہاں وہ گیا یہی صورت حال دیکھی۔ شمالی ہند کا مہاراجہ ہرش وردھن دونوں مذہبوں کی برابر عزت کرتا تھا اور پریاگ کے بڑے میدان کے بڑے تیوہار کے موقع پر وہ ایک دن بدھ کی مورتی نصب کر کے اور دوسرے دن سوریہ اور مہیشور کی مورتیاں نصب کر کے اور ان کی پوجا کر کے اپنی غیر جانبداری کا مظاہرہ کیا کرتا تھا۔

ہیون تسیانگ کے سفرنامے میں اس کا ذکر بکثرت ملتا ہے کہ شیو کی پوجا کا عام رواج تھا اور یہ پوجا خاص طور پر پشوپات کی شکل میں کی جاتی تھی۔ وادی سوات میں شیو کا چشمہ تھا جو فصلوں کو نقصان پہونچاتا تھا[19]۔ سولی کے اتریلوشا کے شمال مشرق میں مہیشور کی بیوی بھیما کا بت تھا اور راکھ ملے ہوئے تیرتھکوں[20] کا ایک مندر۔ مکران میں دیوا کے سیکڑوں مندر تھے اور لوگوں کی ایک بڑی تعداد پشوپات کی پوجا کرتی تھی۔ شہر میں مہیشور کا ایک بڑا مندر تھا جس کا پشوپات کے پیرو بڑا احترام کرتے تھے[21]۔ فالانا (بلوچستان) میں دیوا کے مندر تھے جو بیشتر پشوپاتوں کے تھے[22]۔ مہیشور پور (سندھ کے شمال) میں

لوگ بدھ ازم کے پیرو نہیں تھے اور مندروں کی اکثریت پشوپاتوں کی تھی[۲۳]۔ ادیتن پوچی لو (سندھ کی ایک باجگذار ریاست) میں مہیشور کا ایک عظیم الشان مندر تھا اور بہت سے پشوپات تھے[۲۴]۔ ختن میں بھی پشوپات تھے اس لیے کہ چینی حکمران نے اپنے دارالسلطنت کی بنیاد رکھنے کے لئے ایک پشوپات انجنیئر کی خدمات حاصل کی تھیں[۲۵]۔ کشمیر میں کرتیا دن نے بدھ ازم کو بے دخل کر کے ایک نیا مذہب (غالباً شیویت)[۲۶] رائج کر دیا تھا۔ پنجاب میں دریائے سندھ سے لے کر ستلج تک بکثرت ملحد تھے۔ جلندھر میں سارے ملحد پشوپات[۲۷] عقیدے کے تھے (راکھ ملے ہوئے)۔ اہی چھتر (رام نگر) میں ایسے فرقے تھے جو ایشور کے نام پر قربانی کرتے تھے اور راکھ ملے ہوئے (پشوپات)[۲۸] کے زمرے میں شامل تھے۔ کپیتھا (سنکیسا) میں بھی مندر تھے جہاں مہیشور کی پوجا اور اس کے نام کی قربانی ہوتی تھی[۲۹]۔ قنوج میں مہیشور کا ایک شاندار مندر تھا[۳۰]۔ بنارس میں سو سے اوپر دیوا کے مندر تھے اور دس ہزار سے اوپر ان کے پجاری۔ ان میں سے بیشتر شیو کے عقیدتمند تھے (تاتیوتنائی)۔ ان میں سے کچھ تو بال کٹواتے تھے اور کچھ جوڑا باندھتے تھے۔ یہ اپنے جسم پر راکھ ملتے تھے اور پیدائش و موت سے نجات حاصل کرنے کے لئے طرح طرح کی ریاضتیں کرتے تھے[۳۱]۔ یہاں تقریباً سو فٹ اونچی مہیشور کی تانبے کی مورتی تھی۔ دیکھنے میں وہ متین، باوقار اور عظیم تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ واقعی اس میں زندگی ہے[۳۲]۔ کپل وستو میں ایشور کا مندر تھا[۳۳]۔ اجودھیا کے آگے دوسری طرف دریائے گنگا کے کنارے بحری ڈاکو بستے تھے جو درگا کی پوجا کرتے تھے اور ہر سال انسانی قربانی کرتے تھے[۳۴]۔ بنگال میں ششانک جو کہ شیوی تھا بدھسٹوں پر ظلم و تشدد کرتا تھا۔ نالندا کی یونیورسٹی میں ہیون تسانگ کا بھوتاؤں سے مباحثہ ہوا۔ جو اپنے جسم پر راکھ ملے رہتے تھے[۳۵] اور کاپالیکوں سے بھی مناظرہ ہوا جو اپنے سر پر ہڈیوں کی ٹوپی پہنتے تھے[۳۶]۔ مشرقی ساحل پر ہندوؤں کے مختلف فرقے آباد تھے اور بھرم راگیری اور دھنک کٹا

میں درگا کی پوجا کا رواج تھا[۳۷]۔ مغربی ہند میں مالوہ علم و فضل کا مرکز تھا اور اپنی علمی سرگرمیوں کی وجہ سے بڑی شہرت رکھتا تھا اور وہاں دیوا کے سیکڑوں مندر تھے اور بیشتر فرقے پشوپات تھے[۳۹]۔ ایران، افغانستان اور وسط ایشیا میں بدھسٹوں کے علاوہ پشوپات تھے اور وہ جو اپنے مذہبی رسوم خود اپنے مندروں میں ادا کرتے تھے[۴۰]۔

ہیون تسیانگ کے بیان کی تائید ادبی شہادتوں سے بھی ہوتی ہے۔ سودرکا مرچھکٹکا میں بدھازم کے غلبہ کا تو ذکرہ ہے لیکن شیو کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ نندی نے برکتوں کی دعا نیلکنٹھ (شیو) سے مانگی جس کی نیلی گردن میں گوری کے ہاتھ حمائل ہیں اور بجلی کی طرح چمک رہے ہیں[۴۱]۔ کالیداس نے رگھونش کے شروع ہی میں پاربتی اور پرمیشور کی حمد و ثنا کی ہے[۴۲]۔ بان کی ہرش چرترا ایسے استعاروں سے بھری پڑی ہے، جن کا اشارہ شیو کی طرف ہے۔ اس نے جمائی لیتے ہوئے مہابیروں کے منھ کی کشادگی اور شیو کی کمنڈل کا ذکر کیا ہے جو برہما کی کھوپڑی سے بنا ہے[۴۳]۔ جہاں اس نے مختلف عقائد کے ماننے والوں کا تذکرہ کیا ہے وہیں پشوپات کا ذکر بھی ملتا ہے[۴۴]۔ کادمبری میں مہاکالی کے نام سے شیو کی حمد و ثنا کی گئی ہے۔ اس میں شیو کو جو فوقیت دی گئی ہے۔ اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں شیو کی پوجا عام تھی[۴۵]۔ اجین کے متعلق یہ مشہور تھا کہ اسے مہاکال نے پیدا کیا ہے۔ بھوبھوتی نے مادھو ہیں مالتی کو شنکر کے مندر کی زیارت کرتے دکھایا ہے[۴۶]۔ مغربی ہند میں شیو کی پوجا کا عام رواج تھا، ماندھاتا، اجین، ناسک، الیورہ، احمد نگر کے مشرق میں ناگنا تھ اور بھیم ندی کے سوت پر بڑے بڑے لنگ کے مندر تھے اور بارھویں صدی عیسوی تک ماندھاتا میں جانوروں کی قربانیاں کی جاتی تھیں[۴۷]۔ پرانوں کی تدوین و ترتیب کی صحیح تاریخیں معلوم نہیں ہیں اس لئے اُن کی شہادت پر اعتبار کرنا تو مشکل ہے لیکن مہابھارت اور پرانوں میں شیو کو جو اہمیت دی گئی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے

کہ شیو کی پوجا کو اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی کہ برہمنی نظام کو اسے ایک خاص مرتبہ دینا پڑا۔ یہ تو ممکن ہے کہ برہما، شیو اور وشنو کی جو تثلیث بنی تھی اس میں شیو کی شمولیت وشنو کے بعد ہوئی ہو اور مہا بھارت اور پرانوں کی تدوین و ترتیب میں شیو کے نقطۂ نظر کو جو جگہ حاصل ہے اُس سے کہیں پہلے وشنوی طرزِ فکر نے اس پر اثر ڈالا ہو، تاہم اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ شیو اور وشنو کی پوجا ساتھ ساتھ ہوتی تھی اور گپت راجاؤں کے دور میں تو شیو کو وشنو سے زیادہ مقبولیت حاصل تھی۔ کشان راجاؤں کے سکوں اور مختلف شاہی خاندانوں کے کتبوں سے بھی یہی پتہ چلتا ہے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں عرب گجرات کے ساحل، خلیج کھمبیات اور ملابار کے ساحل پر کئی بار آئے اور انھوں نے ہندو فرقوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ ان کے مشاہدات ان کی اُن کتابوں میں شائع ہوئے جو نویں صدی اور اس کے بعد لکھی گئیں۔ ان تذکروں میں ہندستان کے مذہبی اور سماجی رسم و رواج پر دلچسپ بحث ہے۔ عربوں نے قدرتاً انھیں باتوں پر توجہ کی جو ہندستان میں تو عام تھیں لیکن اُنھیں نئی اور انوکھی معلوم ہوتی تھیں۔ مثلاً سلیمان[۹] نے اُن درویشوں کا ذکر کیا ہے جو پہاڑوں اور جنگلوں میں پھرتے تھے، جنگلی جڑی بوٹیاں اور پھل کھاتے تھے اور دنیا سے تقریباً بے تعلق تھے۔ اس نے تارک الدنیا جوگیوں کا بھی ذکر کیا ہے جو چیتے کی کھال کمر پر باندھتے تھے اور ریاضتیں کرتے تھے۔ ابو زید الحسن سیرافی نے آوارہ گرد سادھوؤں کا ذکر کیا ہے جو انسان کی کھوپڑی ایک ڈوری میں باندھ کر گلے میں پہنتے تھے اور اسی کھوپڑی میں کھانا کھاتے تھے[۵]۔ ظاہر ہے کہ یہ کاپالیکا ہونگے جو ایک شیوی فرقہ تھا۔ ابو الفرج محمد بن اسحٰق الندیم نے جو مشہور عالم کتاب الفہرست کا مصنف ہے ۶۳ ۳ء کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب سے (غالباً الکندی کی) ہندو فرقوں کا حال نقل کیا ہے۔ اس کتاب میں ہندستان کے متعلق جو معلومات ہیں وہ اُس مخبر کے مشاہدات پر مبنی ہیں۔ جسے یحییٰ بن خالد البرمکی نے ہندستان بھیجا تھا۔ اسمیں مہاکال

فرقے کا ذکر ہے اور شیو کے مندر کے بُت کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے[۵۱] (یہ مندر غالباً اُجّین میں ہوگا) ۔ الشہرستانی (۱۰۸۶-۱۱۵۳ء) نے کتاب الملل والنحل میں پشوپاتون (پشوپتی) کا ذکر کیا ہے جن کا رسول انسانی شکل کا ایک فرشتہ تھا جو بیل پر سواری کرتا تھا اور انسانی کھوپڑیوں کی ٹوپی سر پر اور گھونگھوں کا ہار گلے میں پہنتا تھا۔ اس کے ایک ہاتھ میں انسانی کھوپڑی اور دوسرے میں ترسول تھا۔ اس کے علاوہ مہا کال اور شیو کی مورتوں کا بھی اس میں ذکر ہے[۵۲]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں اور آٹھویں صدی میں شیو کی پوجا ہندستان کے بیشتر حصہ میں رائج تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوتاؤں کی پوجا بھی ہوتی تھی اگرچہ شیو کی طرح اُن کی حکمرانی کا حلقہ وسیع نہ تھا ۔ ان دیوتاؤں میں وشنو کو خاص اور سب سے زیادہ مقبولیت حاصل تھی ۔ ہیون تسانگ نے دیوا کے مندروں اور ہندو فرقوں کا ذکر کیا ہے لیکن وہ عام طور سے تفصیلات سے بحث نہیں کرتا ۔ ہاں جہاں کہیں اُس نے شیوی فرقوں اور مندروں کا تذکرہ کیا ہے وہاں اُن کی تفصیل بھی دی ہے ۔ اُس کے سفرنامے میں نوا دیوکل[۵۳] (قنوج کے پاس) میں وشنو کے مندر اور مہا سار (آرہ کے پاس باسر) میں نرائن دیو کے مندر کا ذکر ملتا ہے ۔

جہاں تک شیوی فرقوں کے علاوہ دوسرے فرقوں کا تعلق ہے اُن کا ذکر مسلمانوں کی اُن کتابوں میں جو نویں یا دسویں صدی میں لکھی گئی ہیں ، اتنا مبہم ہے کہ وشنوی عقیدہ کی مقبولیت کے بارے میں کوئی صحیح رائے نہیں قائم کی جا سکتی ۔ الشہرستانی نے بسوبیہ فرقہ کا ذکر کیا ہے جسے ہاربروکر نے بسوبیہ (یعنی وشنو) پڑھا۔ لیکن اُس نے اس فرقہ کے عقاید کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اُس کی روشنی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ عقاید وشنوی تھے ۔

اُس زمانہ کے ہندو لٹریچر سے بھی کچھ اسی طرح کی صورت حال کا پتہ چلتا ہے ۔ بان نے ہرش چرت میں بھگوتاؤں اور پنچراتروں کا اور کادمبری میں کرشن کے پجاریوں کا ذکر کیا ہے ۔ میورا نے نل سمہا کے بھجنوں اور کرشن کے جلال کی مہابھارت اور بھگوت گیتا میں وشنو کی عقیدت کا غلبہ ہے اور بعض پُرانیں اُسی سے منسوب ہیں ۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کی مقبولیت یا اشاعت کے بارے میں کوئی قطعی رائے نہیں قائم کی جا سکتی ۔ اس لئے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ مہابھارت ، بھگوت گیتا اور پُران اوپر کے مخصوص پڑھے لکھے لوگوں کی یا درباری پنڈتوں یا عوام الناس میں سے کس طبقہ کے افکار و خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں اور اس بات کا صحیح اندازہ لگانا اور بھی مشکل ہے کہ کس علاقہ میں کون سے فرقہ کے عقاید کا عام رواج تھا ۔ بہرحال مجموعی طور پر ان شہادتوں سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں ، اور آٹھویں صدی میں شمالی ہندوستان وشنو کا پیرو نہ تھا ، بلکہ شیو کا پیرو تھا ۔ گو البیرونی کے زمانہ تک یہ حالت بدل گئی تھی شیو اور وشنو کے علاوہ دوسرے اہم مذاہب شکتی ، سوریہ ، چندر ، برہما ، اندر ، اگنی ، سکند ، گنیش اور کوبیرا کے تھے

ہیون تسیانگ نے اپنے سفرنامے میں بان نے ہرش چرت[54] اور گندی ستکا[55] میں اور میورا نے اپنی نظموں میں[56] شکتی کی پوجا کا ذکر کیا ہے جو مختلف شکلوں میں رائج تھی ، مہابھارت میں کئی بھجن درگا[57] کے نام کے ہیں اور تانتروں کی موجودہ شکل جن میں اسی عقیدہ کی تعلیم دی گئی ہے ۔ غالباً چھٹی صدی میں متعین ہو گئی تھی[58] ۔ ماتا کا عقیدہ (ماتریکا) جو شکتی کے عقیدہ سے بہت ملتا جلتا تھا وسیع پیمانہ پر رائج تھا

معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانہ میں سورج کا مذہب بھی دور دور پھیلا ہوا تھا ۔ ملتان میں اس کا شاندار مندر تھا جسے ہیون تسیانگ ، ابن حوقل اور اصطخری نے دیکھا اور اس کا تذکرہ کیا ۔ الشہرستانی میں سوم کے پجاریوں کا ذکر ہے ۔ سوم کا بت چار گھوڑوں کی گاڑی پر تھا اور اس کے ہاتھ میں آگ کے رنگ کا ایک پتھر تھا ۔ الشہرستانی کا بیان

بھی یہی ہے[59] میور انے سوریہ سدکا میں سوریہ[60] کو برتر دیوتا بنا دیا ہے اور اسے برہما، شیو، وشنو، یم اور کوبیرا سے ملا دیا ہے، اس کے نزدیک سوریہ محض دیوتا اور علت العلل ہی نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت ایک عزیز، مہربان دوست، معلم اور باپ کی سی ہے۔ ورا ہمیر[61] نے سوریہ کے مندروں میں بت نصب کرنے اور ان کی تکریم کی ہدایتیں دیں اور ہرش وردھن نے اپنے کو سوریہ کا ایک بڑا عقیدت مند۔ رپرم ویت بھگت) کہنے میں فخر محسوس کیا[62]۔

گنپتی یا گنیش، سکندیا، کارتکیا، چندرا اور دوسرے دیوی دیوتاؤں کے پجاریوں کے تفصیلی ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔

راہ عمل (کرم مارگ) کے ماننے والے ہر فرقہ میں اور ہر دیوتا کے پجاریوں میں موجود تھے۔ ان کی پوجا کا طریقہ یہ تھا کہ گھر یا مندر میں دیوی دیوتاؤں کے بت کے آگے دعا کرتے تھے، مقررہ مذہبی رسوم انجام دیتے تھے اور قربانیاں کرتے تھے۔ یہ قربانیاں شاذ و نادر انسانوں کی، کبھی کبھی جانوروں کی لیکن بیشتر غلہ، دودھ، اور پھلوں پر مشتمل ہوتی تھیں، برت، یاترا، خیرات، ریاضتیں اور راہبانہ زندگی کا شمار پسندیدہ اعمال میں ہوتا تھا جن سے دیوتا خوش ہوتے تھے۔ راہ عمل فی الحقیقت مذہبی اور مراسم متعینہ کی راہ تھی، اور اس راہ پر چلنے والوں کو اس دنیا میں فلاح و خوش حالی نصیب ہوتی تھی اور آخرت میں فردوسی مسرتیں۔

نجات حاصل کرنے کا دوسرا راستہ راہ علم (گیان مارگ) ہے۔ ویدوں اور برہمناؤں میں عمل کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا لیکن جب نظریہ تناسخ اور قانون عمل کا سوال اُٹھا تو ہندو مفکروں کے منطقی ذہن نے یہ محسوس کیا کہ عمل ہی کو سب کچھ سمجھ لینے سے نجات اور آزادی نہیں حاصل کی جا سکتی۔ ضرورت ہے کہ علت و معلول کی بے انتہا اور سخت زنجیر کو توڑنے اور عمل اول کی لامتناہی حرکت کا سلسلہ ختم کرنے کے لیے

کوئی اور طریقہ معلوم کیا جائے۔ چنانچہ یہ دریافت کرنا لازمی ہوگیا کہ خود عمل اور اس کی ماہیت کیا ہے وہ قانون کیا ہے جس کے مطابق زندگی گذارنے سے آدمی عمل اور ردِعمل کے چکر سے نکل سکتا ہے۔ شروع میں جنگلوں میں رہنے والے تارک الدنیا درویشوں نے اس سلسلے میں اپنی ذہنی کاوشیں پیش کیں جن کے جرأت آمیز افکار اُپنشدوں میں محفوظ ہیں۔ پھر تحقیق و دریافت کی ان روایات کا سلسلہ اُن علاقوں میں جاری رہا جنھیں گریرسن نے "آریہ ورت سے بیرونی علاقوں" کا نام دیا ہے یعنی ان روایات کو اُن وسطی علاقوں کے جنوب مغرب اور مشرق میں رہنے والی اقوام نے باقی رکھا جن پر ویدک آریوں کشتریوں اور غیر برہمنوں کا قبضہ تھا۔ کائنات کا آغاز کس طرح ہوا۔ انسانی تقدیر کیا ہے، حقیقتِ اولیٰ کی ماہیت اور اس سے انسان کا رشتہ کیا ہے اور اس کی نوعیت کیا ہے۔ نیکی اور بدی کسے کہتے ہیں، انسانی اعمال کی نفسیات اور نجات کے وسائل کیا ہیں، ان تمام مباحث سے سیر حاصل، سنجیدہ اور نتیجہ خیز بحثیں کی گئیں اور اس طرح کئی ایسے نظام وجود میں آگئے جن کی بنیاد مذہب اور فلسفہ پر یا بقول اولٹر پیٹھوئی عقاید و افکار پر قائم تھی، جیسے سانکھیہ، یوگیہ، ویدانت، بدھ، جین، شیوی، ویشنوی، تانتر، لوکاتیہ وغیرہ۔

اگرچہ ان میں سے ہر نظام نے حیات و فکر کے مسائل کا الگ الگ حل تجویز کیا، مگر ان سب میں کچھ مشترک عناصر ہیں جو اسلام سے قبل کے ہندو تمدن کی بنیاد ہیں۔

پہلی بات تو یہ کہ یہ تمام مذاہب ایک ہی مرکز سے وابستہ ہیں، یعنی قانون کا ویدک تصور، البتہ یہ اسے قدیم رشیوں کے مقابلہ میں زیادہ سختی سے برتنے پر اصرار کرتے ہیں، قانون کا یہ تصور کرمن کے تصور سے منسلک ہے۔ عمل نام ہے علت و معلول کے باہمی رشتے کا اور اس سے وہ لامحدود تسلسل وجود میں آتا ہے جس کی سخت زنجیروں میں کائنات اور انسان دونوں بندھے ہوتے ہیں۔ اگر کرمن کے تصور سے کائنات کو دیکھا جائے تو آفرینش اور توالد

تناسل کا سلسلہ ملتا ہے، اور اگر انسان کو دیکھا جائے تو آواگون، تناسخ، یا نشاۃ جدید کا نظریہ سامنے آتا ہے۔ کرمن کا ماحصل محکومی ہے، اور محکومی عبارت ہے ابتلاؤں اور آزمائشوں سے۔ انسانی جد وجہد کا مقصد یہ ہے کہ یہ زنجیر ٹوٹے اور مصیبتیں ختم ہوں۔ زمان ومکان وسبب سے متعلق جو تصورات ہیں اور جنھیں ہر قسم کے غور وفکر کا وسیلہ کہا جا سکتا ہے، وہ بھی تمام مذاہب میں یکساں ہے، زمان ومکان جہاں حقیقت جلوہ گر ہے اور اپنا مسکن بنائے ہوئے رہے، کوئی سنسان خلا نہیں ہے بلکہ یہ خود حقیقت کی شکل پذیر صورتیں ہیں اور حقیقت ان میں ہمہ گیر، مسلسل اور عالمگیر وسیلوں سے اپنا اظہار و اثبات کرتی ہے۔ خارجی حیثیت سے زمان ومکان ایک ہی سرحد کے اندر تسلسل نہیں ہیں۔ اس لحاظ سے اُن کی نوعیت اضافی ہے زمان کی تعداد مختلف قسم کی ہستیوں کے لیے مختلف ہوتی ہے مثلاً دنیاوی زمان کی وحدت بالائی ہستیوں (دیوتاؤں) کی وحدت کا سواں حصہ اور اس سے بالاتر ہستی (برہما) کی وحدت زمان کا دس لاکھواں حصہ ہے اور سب سے بالاتر ہستی کی وحدت زمان لامحدود ہے۔ مکان وسیع اور لطیف ہے اور اس لطیف کے اندر لطیف تر مکان ہیں۔ اس طرح مکان کے اندر مکان کا تسلسل ہے۔ چنانچہ محسوس کائنات ہی تمام تر ہستی نہیں ہے زمان ومکان حقیقت کی کیفیتیں ہیں، چنانچہ حقیقت کو ایک تغیر پذیر متوالی عمل تصور کیا گیا ہے، ایک دائمی ارتقا، اور دور اظہار اور پھر تحلیل اور شکلوں کی نہ ختم ہونے والی گروہ بندی، دنیاؤں کے اوپر دنیائیں، کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلۂ کائنات۔

اس نظریہ کے جلو میں کہ ہر چیز کی کوئی نہ کوئی علت، یا علل ہیں، وسیلے، اشیاء اور نتیجہ کے تصورات، ابھرتے ہیں، پھر یہ خیال سامنے آتا ہے کہ ان سب میں ایک تعلق اور ان سب کا ایک مفہوم ہے۔ ان کی تشریحات مختلف ہیں کبھی تو ان کا مفہوم وسیلے سے تخلیق کا تعین ہوتا ہے کبھی محض واقعات کا تسلسل اور کبھی علت ومعلول کی یکسانیت کا

اظہار یعنی اظہار غیر مظہر۔ علّت و معلول کا تصوّر مختلف مذاہب میں مختلف ہے۔ اس کا ایک مفہوم تو سبب اول کا تعلق مخلوقات سے یا دوسرے لفظوں میں خدا اور کائنات کا تعلق ہے علّت و معلول کے نظریہ کی چار خاص تعبیریں یہ ہیں :۔

(۱) خدا پرستی کا نظریہ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو عدم سے پیدا کیا، لیکن کائنات حقیقت ہے۔

(۲) حقیقت پرستانہ نقطۂ نظر یعنی یہ کہ فطرت اور خدا دونوں قدیم اور ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں، خدا محض خالق عالم ہے۔

(۳) وحدت وجودی نقطۂ نظر جو کائنات کو مظہر خدا سمجھتا ہے اور خدا اور کائنات کو ایک قرار دیتا ہے۔

(۴) تصوری نقطۂ نظر جس کا عقیدہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔

مابعد الطبعیاتی مفروضات سے قطع نظر ہندوستانی مذاہب کا طریق استدلال یکساں ہے۔ پہلا مفروضہ یہ ہے کہ حقیقت کا سراغ محض استدلال یا اعتقاد سے نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ حقیقی تجربہ کی راہ سے بھی حقیقت کی منزل تک پہنچا جا سکتا ہے اور یہ کہ ان وجدانی حقیقتوں کے بارے میں خیال آرائی کرنا چاہیے اور پھر فلسفہ کا کام یہ ہے کہ انھیں دلائل سے ثابت کرے۔ فلسفہ کے نظام علم و معرفت میں حقیقتوں کا علم (سراون) اور پھر ان پر غور و فکر (منن) متواتر مراقبہ شامل ہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا دل سچائی کے نور سے معمور ہو جائے۔

فلسفیانہ حقیقت کے اظہار کا وجدانی حقیقت سے حصول نہیں، انحصار فرد کے تعصبات، ذہنی افتادِ طبع اور ذہانت پر ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ مختلف نقطہائے نظر، اور افراد کے اپنے طبعی تقاضے (رجحانات) غور و فکر کے متقاضی ہوں اور ان کو کسی طرح بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس انداز سے اگر غور کیا جائے تو ہندو فلسفہ کے چھ مختلف نظام

ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ پوروامانسا میں مذہب کے عملی پہلو کا بیان ہے اور ویدک رسوم و فرائض کی تشریح ہے۔ نیایے میں استدلال کا طریقہ بتایا گیا ہے، ویسیسکا میں ما بعد الطبعیاتی عقاید کی اولین تشریح ہے اور کائنات کو بنیادی عناصر یا از خود زندہ رہنے والی ہستیوں کی نو اقسام میں محدود کر دیا گیا ہے۔ سانکھیہ میں اس تشریح کو ایک درجہ اور آگے بڑھایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ ساری کائنات صرف دو بنیادی اصول پرس اور پرکرتی یعنی روح اور مادہ سے ماخوذ ہے۔ یوگ میں سانکھیہ کی تشریح کو مان کر ایسا عملی طریقہ دریافت کرنے پر غور کیا گیا ہے جس سے ان عقائد کی صداقت براہ راست تجربہ سے ثابت ہو جائے۔ آخر میں ویدانت، سانکھیہ اور یوگ کی دو حقیقتوں کو صرف ایک حقیقت مطلق قرار دیتا ہے، جو مختلف شکلوں اور ناموں سے غیر محدود اقسام کے کائناتی مظاہر میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

اُپنشد اور چھ مذاہب فلسفہ کو مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:۔

سانکھیہ عقیدہ کے بموجب حقیقت دو ایک ساتھ چلنے والے قدیم جوہروں یعنی روح اور مادہ سے مرکب ہے۔ مادہ اپنی غیر منقسم حالت میں تین اجزا (ستو، رجس، تمس) سے مرکب ہے جن میں ہمیشہ ایک طرح کا توازن اور ایک قسم کا تعاون قائم رہتا ہے۔ تغیر اور حرکت اس کی صفتیں ہیں۔ روحوں کی تعداد لا محدود ہے۔ ان میں قوت احساس تو ہوتی ہے لیکن وہ متحرک اور تغیر پذیر نہیں ہوتیں۔ روح کی موجودگی سے مادہ میں عمل کی تحریک پیدا ہوتی ہے، توازن میں خلل پڑ جاتا ہے اور نشوو نما کا عمل شروع ہوتا ہے۔ غیر منقسم مادہ سے پچیس ہستیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور ظاہری کائنات بناتی ہیں جس میں روح کے جسمانی اور ذہنی ذرائع اظہار جسم اور دماغ بھی شامل ہیں۔ روح ذہن کے اندرونی اعمال کو روشن کرتی ہے اور اس

بے جان و بے شعور کو شعور کی سطح پر لاتی ہے، مگر خود غیر متحرک، خود اپنے سے ہم آہنگ اور آزاد رہتی ہے۔ لیکن روح کی ذرائع اظہار سے وابستگی ایک قید ہے جو تکلیف اور دکھ پیدا کرتی ہے، اس سے ایک دھوکہ بھی پیدا ہو جاتا ہے، جس سے روح پیدائش اور موت کے چکر میں پھنس جاتی ہے۔ لیکن روح کی آخری منزل آزادی ہے، اور یہ آزادی علم اور روح و مادہ کے بنیادی فرق کو پہچان لینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس علم کے حاصل کر لینے پر اور ان اعمال کے نتائج کا سلسلہ ختم ہونے پر جو پہلے کئے جا چکے ہیں، روح آزاد ہو جاتی ہے، ذہن کا شیرازہ منتشر اور جسم فنا ہو جاتا ہے۔ "اس لئے روح اس دنیا کے فریب اور مصائب سے آزاد ہو کر ایک شاہد کی طرح جسے کچھ نظر نہیں آتا اور ایک آئینہ کی طرح جس پر کچھ منعکس نہیں ہوتا اور ایک پُرسکون روشنی کی طرح جو کسی چیز کو منور نہیں کرتی ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔"[۲۲]

ان دو ابدی اصولوں کے نظام میں یوگ ایک تیسرے ابدی اصول یعنی خدا (ایشور) کے تصور کا اضافہ کرتا ہے۔ خدا کا تصور بطور ایک مخصوص روح کے ہے جس میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ وہ نہ تو خالق ہے، نہ جزا یا سزا دینے والا ہے اور نہ مسرت بخشنے والا ہے، بلکہ اپنے رحم و کرم سے اُس انسان کی جو اُسی کا پرستار ہے اس طرح مدد کرتا ہے کہ حصول نجات کی راہ میں اُسے جو موانع پیش آتے ہیں اس کی رحمت کے سہارے دور ہو جاتے ہیں۔ یوگ ایک ایسی ڈسپلن تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر وہ گیان حاصل کیا جا سکتا ہے جو حصول نجات کا ضامن ہے۔ یہ سادہ مشہور و معروف ڈسپلن ہے جو آٹھ اصولوں پر مشتمل ہے۔ (۱) ممنوعات (یم)، (۲) مدایات (نیم)، (۳) آسن (آسن)، (۴) حبس دم (پرانیام)، (۵) اعمال حس کو روکنا (پرتیاہار)، (۶) یکسوئی خیال (دھارن)، (۷) مراقبہ (دھیان) اور (۸) ہمہ تن توجہ (سمادھی)۔ اول الذکر دو میں ضروری اخلاقی خوبیوں کے

احکام عشرہ کا تعین کیا گیا ہے، جن میں خواہشات کو مارنے کی صفت کو امتیازی حیثیت دی گئی ہے، دوسرے تین میں اپنے کو توجہ کی غنودگی میں لانے کا طریقہ ہے اور آخری دو میں وجد وانخلا کی کیفیت حاصل کرنا بتایا گیا ہے۔

ویدانت نے سانکیہ کے نظریۂ آفرینش کو اور یوگ کے ہشت گانہ نظام تربیت کو بطور مفروضہ کے مان لیا ہے لیکن روح، مادہ اور خدا کی فطرت کی تحقیق میں اس سے ایک قدم آگے بڑھایا ہے۔ آتمن (روح) کی فطرت کے بارے میں ویسیکا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ ایک حقیقت ہے جس میں شعور قائم ہے، لیکن شعور اس کی لازمی خصوصیت نہیں ہے، سانکیہ کا عقیدہ ہے کہ روح خود شعور یا ذہانت ہے لیکن اس کی تعلیم ہے کہ روحوں کی تعداد لامحدود ہے۔ ویدانت نے یہ نتیجہ نکالا کہ روح نہ صرف بذاتِ خود شعور ہے بلکہ وہ تمام تجربہ کرنے والی ہستیوں میں پھیلی ہے اور یہ کہ روح (آتمن) خدا (برہمن) ہی ہے۔ لیکن روح کے اوپر جہل کا بوجھ ہوتا ہے اور وہ سنسار میں آتی ہے اور مصیبت جھیلتی ہے اور اس سے اسی طرح نجات حاصل کی جا سکتی ہے کہ جہالت کا دبیز پردہ ہٹایا جائے اور اس کی اصلی حقیقت پہچانی جائے۔

آرتھوڈکس مذاہب فلسفہ کے علاوہ جنھوں نے حصول نجات کے لئے علم کی راہ تجویز کی تھی، ساتویں اور آٹھویں صدی کے ہندوستان میں بعض ایسے مذاہب بھی تھے، جو راہِ عمل کی تلقین کرتے تھے، لیکن دوسرے مذاہب کی تقلید سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے اور اپنی جماعت بندی اپنے طریقے سے کرتے تھے، ان میں سب سے اہم بدھسٹ مذاہب تھے۔

بدھ ازم میں دو فرقے تھے، ہنایانی اور مہایانی اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو شاخیں تھیں: ویبھاسک اور سوترانتک ہنایان سے متعلق تھے اور یوگا کار (یا وگیان وادین) اور مدھیامک (یا شونیہ وادین) مہایان سے۔

شروع میں بدھ ازم برہمنیت کی رواج پرستی کے خلاف ایک احتجاج تھا اور اُس نے روح (آتمن) اور خدا (برہمن) کی ماہیت کے بارے میں برہمنیت کے بنیادی نظریات کی سخت مذمت کی بدھ ازم نے دونوں کا قطعی انکار کر دیا جوہر کی حیثیت سے روح کا وجود ہی نہیں ہے۔ جو چیز موجود ہے وہ محض اجزا (سکندھ) کا مجموعہ ہے جن کے ملنے سے ایک عارضی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ کائنات ایک نظام ہے جس کے آغاز یا انجام پر خیال آرائی بے سود ہے۔ دنیا جیسی کچھ ہمیں معلوم ہوتی ہے ایک ایسا نظام ہے جو اسباب و علل کی بنیادوں پر قائم ہے۔ زنجیر کی پہلی کڑی جہل ہے، جس سے شعور، دماغ، جسم، احساس، اعضا، ربط، جذبہ، خواہش، گرفت، وجود، پیدائش، انحطاط، موت، رنج، غم اور دُکھ کی تولید ہوئی۔ ہشت گانہ راہ مصیبت کو نکال باہر کر دیتی ہے اور پیدائش و موت کی لامتناہی گردش کو ختم کر دیتی ہے۔ اس راہ کے مدارج صحیح مشاہدہ (سمیک درستی) صحیح خیالات (سمیک سنکلپ) صحیح گفتگو (سمیک وچ) صحیح عمل (سمیک کرمن) صحیح رہن سہن (سمیک اجیو) صحیح مشقت (سمیک ویایام) صحیح یادداشت (سمیک سمرتی) اور صحیح سوچ بچار سمیک سمادھ) ہیں۔ ہشت گانہ راہ کا پیرو چار مرحلوں سے گزرتا ہے۔ پہلی منزل مبتدی (سراتپنا) کی ہے جس نے انسانی جذبے کی تین زنجیریں (الحاد، لاادریت اور توہم پرستی کے رسوم) توڑ دی ہوں۔ دوسری منزل اولین راستی (سگر دگامن) کی ہے جو انسانوں کی دنیا میں صرف ایک دفعہ پھر پیدا ہوگا، اس لئے کہ اس نے محبت، نفرت اور شیفتگی کو قلیل ترین حد تک گھٹا دیا ہے۔ تیسری منزل وہ ہے کہ کبھی واپس نہ آئے (اناسن) جس نے پانچ قیدوں (تین مبتدی کی اور الفت نفرت) سے نجات حاصل کر لی ہے اور جو دوبارہ انسانوں میں نہیں بلکہ برھما لوک میں پیدا ہوگا۔ آخری منزل ارہٹ کی ہے جس نے کرمن انجام دے لئے اور تمام علائق سے آزاد ہو گیا اور پھر کبھی پیدائش کے بندھن میں نہ پھنسے گا۔ ہشت گانہ راہ اور چہارگانہ منازل

کی منزل مقصود حصول نجات (نروان) ہے۔

"نباان اعلیٰ ترین روحانی مسرت ہے۔
اور تمام راہوں میں سے ہشت گانہ راہ ہی ہے۔
جو ابدی سلامتی کی طرف لے جاتی ہے"[۶۲]

ہنایان اور مہایان کا مابعد الطبعیات اور انسان کی تقدیر اور مذہبی رسوم کے مسائل پر اختلاف تھا۔ ہنایان کے ماننے والے حقیقت پسند تھے اور دنیا کے مظاہر کے وجود کو مانتے تھے۔ مہایان کے ماننے والے غیبیت پرست تھے۔ یوگاردون نے شعور کے علاوہ ہر چیز کے حقیقی وجود سے انکار کر دیا۔ مادھیہ ماکودن کا عقیدہ تھا کہ تمام عالم مظاہر بے حقیقت اور فریب نظر ہے اور اس معاملہ میں وہ شنکر کے پیشرو تھے۔ ہنایانیوں کو صرف انسان کی تقدیر کی فکر تھی اور ارہٹ کی منزل میں انسان کی کامیابی کے بہترین امکانات کا تصور رکھتے تھے۔ مہایانیوں کا مقصد سارے عالم کی نجات تھا اور تمام روحانی قوتوں سے ساتھ بدھ کا درجہ حاصل کرنے کی منزل مقصود۔ چنانچہ ہنایانیوں کی عبادات میں سادگی تھی اور مہایانیوں نے مندروں اور بتوں کی آرائش، ور بدھستوا کی پرستش رائج کی جس سے بُدھ ازم ہندو ازم میں جذب ہوگئی۔

ہندوستان میں اس وقت جو مذاہب فلسفہ رائج تھے ان میں جین ازم کو اہمیت حاصل تھی۔ جینی کسی ایک برتر یا مطلق ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کو روح اور غیر روح دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ روح جن اجسام میں رہتی ہے، ان کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: غیر متحرک جیسے دھات، پانی، آگ، ہوا، اور نباتات اور متحرک جس میں سب سے اعلیٰ اور برتر وہ ہستیاں ہیں جو حواس خمسہ کی حامل ہیں۔ آخرالذکر کی پانچ قسمیں ہیں، یعنی سدھ (آزاد شدہ)، ارہٹ (کامل ارواح جو نروان حاصل کرنے والی ہیں)، آچاریہ (درویشی قبیلہ کے سرگروہ)، اُپادھیا (معلم بزرگ)

اور سادھو (معمولی درویش)۔ روح میں نو صفات ہیں۔ لیکن اس کی خاص صفت شعور (چیتنا) ہے۔ غیر ذی روح اشیاء (اجیو) میں شعور نہیں ہے۔ ان کی تقسیم پانچ جوہروں میں ہے: (مادہ، مکان، زمان، دھرم یا اصول حرکت اور ادھرم یا اصول جمود) روح جب کارمک مادہ (غیر روح) سے ملتی ہے تو کثیف ہوجاتی ہے اور اس کی چار بڑی خوبیاں یعنی کامل ادراک، کامل علم، کامل قوت اور کامل مسرت گُم ہوکر رہ جاتی ہیں۔ کرمن کے مانند پڑ جانے سے روح وجود کے دنیاوی چکر سے بندھ جاتی ہے جو دو طرح کے عمل کا نتیجہ ہے: (۱) کارمک مادہ کی روح کی طرف حرکت (آسرو) اور (۲) روح کی کارمک مادہ میں قید (بندھن)۔ اس قید سے نجات دو طریقوں سے ملتی ہے: (۱) نئی مادّی بندشوں کو روکنا (سمور) اور (۲) اُس مادّے کو دور کرنا جس میں روح پھنسی ہوئی ہے۔ (نرجرا)۔ اس عمل کی منزل مقصود نروان ہے۔ یہ دو طریقے مشتمل ہیں ریاضتوں اور زاہدانہ اعمال پر جن سے رفتہ رفتہ مراحل میں، کثافت دھل جاتی ہے اور روح کو اگلی سی پاکیزگی (موکش) حاصل ہوجاتی ہے۔

فلسفیانہ ہندو مذاہب کے تین خاص فرقے ہیں: وشنو (یا ستوت یا پنچراتر یا بھاگوت) شیو اور تانترک۔ ان تین فرقوں میں مختلف سسٹم ہیں، ان کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ یہاں پر صرف اس کی ضرورت ہے کہ ان کی ابتدا اور نشو و نما سے بحث کیے بغیر مختصراً یہ بیان کردیا جائے کہ ہرش کی سلطنت کے زوال کے بعد کی صدی میں ان کی کیا حالت تھی۔

پنچراتر مذہب میں وشنو ایک بالاتر اور مطلق حقیقت ہے اور لکشمی اس کی قوت ہے جو اس کے اندر اسی طرح رہتی ہے جیسے حرف جیم میں جیمیت یا چاند میں روشنی۔ لکشمی کے دو پہلو ہیں: کریا شکتی کی حیثیت سے وہ وشنو کے ارادۂ وجود کی نمائندہ ہے اور زمان و مکان سے آزاد ہے اور بھوتی شکتی کی حیثیت سے وہ کائنات کی کوکھ ہے۔

آفرینش کا آغاز اُس وقت سے ہوتا ہے جب استغراق (لے) کی رات ختم ہونے

کو آتی ہے۔ وشنو اپنے حکم سے لکشمی کو جگاتا ہے۔ اظہار کا پہلا درجہ خدا کی چھ صفات یعنی علم، آقائیت، طاقت، قدرت، قوت حیات اور شکوہ کا ظہور ہے۔ یہ خالص آفرینش کے وسیلے ہیں۔ مجموعی حیثیت سے یہ صفات مل کر سب سے اونچے دیوتا واسدیو کا جسم بناتی ہیں۔ واسدیو کی اپنی قربانی سے تین دیو۔ پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک دو صفات سے پہچانا جاتا ہے۔ یعنی سنکرشن علم و آقائیت سے پردمین طاقت و قدرت سے اور انرودھ قوت حیات و شکوہ سے۔

انتزاعی آفرینش کا دوسرا اظہار ویبھاو یعنی خدا کے اوتار ہیں۔ ان میں دو ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ پہلا ابتدائی جب کہ وشنو خود ایک اعلیٰ تر جسم میں مجسم ہو جاتا ہے اور دوسرا ثانوی جب کہ ایک قدرتی جسم میں مقید روح کے اندر وشنو کی قدرت نفوذ کرتی ہے۔ اوتار کی دو اور شکلیں بھی ہیں: انتریامی جو تمام روحوں میں داخلی حکمران کی حیثیت رکھتا ہے اور ارک جو مورتیوں میں وشنو کا حلول و ظہور بن کر سامنے آتا ہے۔

دیوہ اپنے تخلیقی عمل کو بروئے کار لاتے ہیں جس سے مختلف مدارج میں غیر خالص کائنات وجود میں آجاتی ہے۔ پہلے مجموعہ ارواح (کوتستھا پرُس) اور مادے کی ابتدائی شکل یا فطرت (مایا) پیدا ہوتی ہے، پھر کوتستھا مایا پر نازل ہوتا ہے اور قوت (شکتی) کا اصول اُبھارتا ہے جس سے علم (نیتی)، زمان (کال) اور مادے کے تین اجزاء (ستو، رجس اور تمس) میں تنظیم و ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ مادے کے تین اجزاء (مول پرکرتی) سے روح (کوتستھا پرش) کی قربت اور زمان (کال)، کے بالیدگی اور نشوونما کی قوت بخشنے والے اثر کے سبب پہلی عظیم تخلیق یعنی مہت یا بے شعور کائناتی نفس وجود میں آتا ہے۔ مہت سے آہنکار (ذات) اور آہنکار سے ذہن (منش) اور حواس عشرہ یعنی پانچ عناصر اپنی صفات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

آفرینش کے آخری مرحلہ میں پرش کے اثر سے عناصر آپس میں ملتے ہیں اور بیضۂ

کائنات بن جاتے ہیں جس سے سنکاوی نوجوان، رودر اور برہما پتی، چودہ کروں کی کائنات سات حلقوں میں گھری ہوئی اور انفرادی روحوں کی پانچ قسمیں (روبیتی): ابدی آزاد (نتیہ)، آزاد شدہ (مکت)، خالص (کیول)، سالک (مومو کشو) اور پابند (بدّھ) وجود میں آتی ہیں۔

انسانی روح دنیا میں اپنے کو مقید پاتی ہے۔ مادّے کے ملنے سے تین کثافتیں پاکر اس کی اصلی فطرت ماند پڑ جاتی ہے۔ اس کی اصلی صفات: مطلقیت، قوت، اور علم گم ہو جاتی ہیں اور وہ محدود (انوتت)، کمزور (اکن چنکار) اور جاہل (اجنتو) ہو جاتی ہے۔ کثافتیں، تعلق اور خواہش پیدا کرتی ہیں اور یہ روح کو سنسار اور بار بار کے جنم کے چکر میں ڈال دیتی ہیں۔

وشنو کے رحم وفیض (انوگرہ) کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم (گیان) سے یہ کثافت دور ہو سکتی ہے۔ علم حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ذات، پات، اور میدان عمل کے فرائض (ورن آشرم دھرم) انجام دیئے جائیں، کسی گرو کی ہدایت کے مطابق درویشانہ اعمال (منتر دیوگ) کئے جائیں اور پوجا (ارادھنا) اور ریاضت (بھگتی یا نیاس) کی طرف سے مطلق غفلت نہ برتی جائے۔

آزاد شدہ ہستی کی تقدیر یہ ہے کہ وہ وشنو کے چرنوں میں ابدی فلاح کے ساتھ بیکنٹھ میں رہے۔

تخلیق کے دور کے بعد تخریب کا دور آتا ہے جبکہ کائنات وشنو میں جہاں سے وہ شروع ہوئی تھی تحلیل ہو جاتی ہے۔

شیو کے مذہبی نظام کی بنیاد دوسری قبل مسیح میں لاکولیش یا لاکولیسا نے رکھی تھی۔ بعد کو اس کے کئی مذہب بن گئے جن کو دو طبقوں میں رکھا جا سکتا ہے:-

(۱) شیوی پشوپاتی، کپالیک اور کالامکھ، (۲) اسپند، شاستر، پرتیا بھگیہ شاستر

اور شیو سدھانت (کشمیر)

شیوی مذاہب کے پہلے طبقہ کی فلسفیانہ بنیاد آقا (پتی)، انسان (پسو) اور بند شوں (پاس) کے تین اصولوں کا اقرار ہے۔ آقا شیو ہے جس کے جسم میں تخلیق حفاظت، تخریب، پوشیدگی اور احسان کی پانچ قوتیں ہیں۔ منفرد روح باعمل باشعور، پراشچت کرنے والی اور آقا کے ساتھ ہمیشہ رہنے والی ہے۔ آقا کی کمزور کرنے والی قوت سے وہ چار زنجیروں میں جکڑ جاتی ہے۔ یہ زنجیریں کثافت (مال)، اعمال (کرم) کے اثرات، مادیت (مایا) اور رکاوٹ (رودھ شکتی) ہیں۔ آقا کی کریمانہ قدرت اور اچھے اعمال (کریہ، مراقبہ (یوگ) اور انضباط (کریا) سے یہ زنجیریں کٹ سکتی ہیں۔ اچھے اعمال میں منتروں کو سرانجام دینا، دھندلکے کا احترام، عبادت ذکر (جپ)، آگ میں نذریں ڈالنا، مذہبی رسوم کا ادا کرنا اور گرو اور چیلے کی باتیں کا شمار اچھے اعمال میں ہے۔ یوگ یا مراقبہ میں ناف سے شروع کر کے جسم کے حلقوں میں سانس روکنا (سول دھارہ) کراماتی قوتیں حاصل کرنا، دنیا و مافیہا سے بے خبری، کامل توجہ، استغراق (سمادھی) شامل ہیں۔ انضباط میں پراشچت، بت اور لنگم نصب کرنا، تسبیح پڑھنا، جنازہ کے رسوم اور دیگر اعمال کی ہدایت ہے۔ آزاد روحیں (مکت) شیو کے ساتھ یک جان ہو جاتی ہیں، اور شیو کے اندر اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہیں۔

پشوپاتی ذکر اذکار، مراقبہ اور تمام اعمال کی موقوفی سے ایک باطنی اتحاد حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ احساس محض (سموید) کی ایک کیفیت حاصل ہو جائے۔ وہ مذہبی جذبات ابھارنے کا ایک طریقہ (ودھی) بتاتے ہیں جو یہ ہے کہ جسم پر دن میں تین بار راکھ ملی جائے، قشقہ لگایا جائے، رقص و راگ اور عاشقانہ اشارات کئے جائیں، چیخ پکار اور مجنونانہ حرکات کی جائیں اور چپکے چپکے چند مقررہ الفاظ جپے جائیں۔

ان کے اطوار قلندرانہ تھے۔ انھیں لغو اور مہمل باتیں بکنے (اوتیہ بھاشن) اور ایسے کام کرنے کی ہدایت تھی جنھیں سب برا کہیں (اوتیہ کرن)، جیسے کوئی اس کا احساس ہی نہ رکھتا ہو کہ اوامر و نواہی میں امتیاز کرے۔

کالبکاون اور کالا مکھاؤں نے تو معاملہ بدنمائی اور کراہت کی حد تک پہونچا دیا۔ وہ کھوپڑیوں کا ہار پہنے، ڈنڈے اور بلّم لئے، شراب کے پیالے اٹھائے، لاکھ پھانکے مارے مارے پھرتے تھے اور خونیں رسمیں ادا کرتے تھے۔

دوسرا طبقہ وہ تھا جو شروع میں کشمیر سے تعلق رکھتا تھا اور پھر وہاں سے دکن اور جنوب کی آخری حد تک پھیل گیا (نویں سے بارھویں صدی عیسوی تک)۔ اسپند شاستر کی یہ تعلیم ہے کہ روح گہرے یوگی دھیان کے ذریعہ علم و معرفت کی منزل تک پہونچتی ہے اور اس سے کائنات کے برترین آقا پرم شیو کا دیدار نصیب ہوتا ہے اور انسان کی روح، امن، سکون اور مسرت کے درویشانہ وجد میں جذب ہو جاتی ہے۔ پرتیا بھگیہ میں روح ایک گرو (معلم) کی ہدایت میں تربیت پا کر اپنے وجدان سے اپنے آپ کو خدا تصور کرتی ہے اور وصل الٰہی کے پُراسرار سرور کی کیفیت سے لطف اندوز ہوتی ہے۔ تمام فرقوں میں علم کا راستہ مشترک ہے اور یہ یوگ کی ڈسپلن کے وسیلہ سے خود شناسی اور روح لاہوتی سے فرد کی روح کے انتصال کی منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے۔

حصول نجات کا تیسرا راستہ ریاضت و عقیدت (بھگتی مارگ) ہے۔ بھگتی کی تعریف یہ ہے کہ "محبت کے جذبہ کے ساتھ ایک شخصی دیوتا کی پوجا کی جائے"[۶۵] یعنی "ایک شخصی خدا پر ذاتی ایمان اور عقیدہ اور اس سے محبت جیسی انسان سے ہوتی ہے ہر چیز کو اس کی خدمت کے لئے وقف کر دینا اور اس ذریعہ سے "موکش" حاصل کرنا نہ کہ علم یا قربانی یا اعمال سے"[۶۶] ایسی محبت جو آتما کی صفات کا علم حاصل کرنے کے

بعد اُس قابلِ پرستش ہستی پر مرکوز ہو جائے[66]۔ بھگتی مذہب کا جذباتی پہلو ہے۔
اس کی جڑیں احساس میں یا انسانی شعور کے موثر حصے میں ہیں، جیسے گیان کی جڑیں
علمی یا ذہنی حصہ میں اور کرم کی قوتِ ارادی یا ارادہ کے حصے میں ہیں۔ نفسیاتی اعتبار
سے یہ ناممکن ہے کہ ان پہلوؤں میں سے کوئی بھی کسی مذہبی نظام میں بالکل ہی مفقود
ہو۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ کوئی ایک پہلو بہ نسبت دوسرے کے زیادہ نمایاں ہو اور
تاریخ کے کسی دَور میں ارادہ یا تعقل یا احساس کا لوگوں کے ذہن پہ زیادہ غلبہ
ہو رہا ہو۔ اس اعتبار سے بھگتی کا سوتا جو ویدک دور میں محض قطرہ قطرہ رِستا تھا۔ تاریخ کے
ترقی یافتہ دور میں ایک زبردست سیلاب بن کر سارے ملک پہ چھا گیا۔ اس دھارے
کے سوتے کی، اور جو دھارے اس میں شامل ہوئے اُن کی تحقیق ضروری ہے۔ اس
لئے کہ اسی دھارے کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ چل کر ہم ہندوستان کی مذہبی نشوو
نما کے خاص خاص مدارج کو سمجھ سکتے ہیں۔

مذہب ریاضت کی سب سے پہلی دستاویز بھگوت گیتا ہے۔ اس میں مذہب
ریاضت کی نوعیت کیا ہے؟

کرشن کی تعلیم ہے کہ ہمہ تن عقیدت ہی سے خدا کو پا سکتے ہیں[68]۔ خدا اتنا کریم ہے
کہ جو کچھ بھی عقیدت سے اُسے نذر کیا جائے، پتہ یا پھول، یا پھل یا پانی اُسے بخوشی
قبول کرتا ہے[69]۔ عقیدت کا مطلب تمام اعمال کو اُسی سے منسوب کرنا ہے[70]۔ اس لئے
عقیدت مند خدا ہی کی ہستی میں رہتے اور جیتے ہیں[71]۔'' خدا اپنے عقیدتمندوں پہ ناقابلِ
بیان نوازش کرتا ہے۔ اس لئے کہ گنہگار بدکاریوں سے بھی وعدہ ہے کہ اگر انھوں نے یکسوئی
قلب سے عبادت کی تو اُن کا شمار نیکوں میں ہو گا[72] اور وہ کبھی فنا نہ ہوں گے[73]۔
خدا کی نظر میں سارے عقیدتمند برابر ہیں، خواہ وہ گناہ میں پیدا ہوئے ہوں یا ثواب
میں اور چاہے وہ کسی ذات یا فرقے کے ہوں[74]۔ عقیدت ہی سے خدا کو دیکھا اور پہچانا

جا سکتا ہے اور اُس سے یکجائی ہو سکتی ہے[۵۴] عقیدت ہی عارفانہ رویت اور حالت وحدت کے حصول کا وسیلہ ہے۔ عقیدت مند خدا کا پیارا ہے[۵۵] حیرت انگیز طور پر پایا گیا ہے اس لئے کہ خدا باپ ہے[۵۶] شوہر ہے[۵۷] ماں ہے[۵۸] اور دوست ہے[۵۹]

مذہب عقیدت یا ریاضت کے سارے عناصر یہی ہیں: ایک شخصی خدا، اکرام الٰہی، خود سپردگی، اور عقیدت مند کی محبت، سب کی نجات کا وعدہ بلا لحاظ ذات و فرقہ اور عارفانہ اتحاد و اتصال۔

سوتیا سوا تار اُپنشد نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ معلم (گرو) سے عقیدت بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ خدا سے[۶۰]۔ مہا بھارت کے شانتی پرون کا ایک حصہ نرائنیا ہے اور یہ اسی سلسلہ کی دوسری دستاویز ہے۔ اس میں ایکانتین مذہب کی تشریح ہے اور مراقبہ، ذکر خفی (جپ)، بخورات جلانا، دماغ، زبان اور افعال سے عبادت کرنا، اس کے مذہبی ارکان ہیں۔ ان پر پابندی سے عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ایمان اور عقیدت سے اُس کی رضا حاصل کر لیتے ہیں اُنھیں اپنے معبود کا دیدار حاصل ہوتا ہے۔ اس میں یہ بات صاف صاف کہی گئی ہے کہ مذہب عقیدت، یا ریاضت، مذہب علم یا ویدک عبادات سے برتر ہے اور ہدایت کی گئی ہے کہ نرائن یا اس کے کسی اوتار (دیوہ) کی پوجا کی جائے۔

نرائنیا کے تصورات[۶۱] پنچراتر سمہیتا میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، جس میں حصول نجات کے ذرائع میں پوجا (آرادھنا) اور مراقبہ (یوگ) سے حاصل کئے ہوئے علم کے علاوہ مذہب عقیدت (نیاس یا بھگتی) کو بھی مانا گیا ہے۔ سمہیتا کے بموجب بھگتی کا یہ مطلب ہے کہ "دل سے یہ دعا کر کے پناہ مانگی جائے کہ میں سراپا گناہ ہوں، ناچیز و بے یار و مددگار، تو ہی میرا مداوا (اُپائے) بن جا۔" پناہ مانگنے سے مراد یہ ہے کہ زہد، یاترا، قربانی، خیرات اور ایثار کیا جائے۔ ان سے

بہتر اور برتر کوئی اور شے نہیں ہے۔" ۶۲

پنچراتر کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی بھگتی کی متوازی نشوونما ہوئی۔ لیکن ان میں سب سے بڑا حصہ بدھ ازم کے مہایان مذہب کا ہے۔ مہایان کی بھگتی کا محور بدھ اور بدھ ستوا ہیں اور خاص گرامی تابھا جس کا تصور یہ ہے کہ وہ لافانی خدا ہے جو سکھاوتی (جنت) میں رہتا ہے جہاں اُس کے عقیدتمند اُس کے کرم اور مقدس بزرگوں کے وسیلے سے پہونچتے ہیں۔ امی تابھا عقیدتمندوں کی منزل مقصود نروان (نجات) نہیں بلکہ خدا کی جنت میں اُس کا قرب حاصل کرنا ہے۔ ان کے یہاں عقیدت کے ساتھ ساتھ استوپادن اور منڈلیوں کی پوجا، روزے، یاترایں، بھجن اور گناہ سے پاک ہونے کے لئے اوراد و وظائف کا ورد سوتروں کی تلاوت اور بدھ کا ذکر وغیرہ بھی ہے۔

بدھ ازم نے مذہب کے جمہوری پہلو اور شودروں اور عورتوں کی روحانی آزادی اور عمومی زبان یعنی مقامی بھاشا میں مذہب کی تبلیغ پر زور دیا ہے۔ اور راہبانہ فرقوں کی تنظیم کی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

اب چونکہ مسلمانوں کے عہد سے پہلے کے ہندوستانی مذاہب کا جائزہ مکمل ہوگیا ہے اس لئے صرف یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ اہل ہند کی زندگی میں مذہب کے تینوں راستوں میں کس کی اہمیت کتنی تھی۔ عبادت ظاہری اور رسوم پرستی کا مذہب خواہ اعلیٰ قسم کا ہو جیسا کہ ویدک یا برہمنی یا ہندو لٹریچر میں بتایا گیا ہے یا ادنیٰ قسم کا جس میں ساحرانہ اعمال اور مظاہر پرستی تھی۔ در اصل یہی راہ سب سے زیادہ مقبول تھی۔ اس کے حق میں جو شہادتیں ہیں وہ بھی دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مذہبی اور غیر مذہبی لٹریچر، غیر ملکی سیاحوں کے مشاہدات، آثار قدیمہ کے انکشافات اور موجودہ حالات سبھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ دوبارہ جنم والے یعنی اونچی ذات والوں کے گھروں میں گھریلو رسوم کی ادائیگی اور نیچی ذات والے عوام الناس میں مختلف شکلوں کے خوفناک

رودر اور شکتی جیسے خبیث دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنا ہی ان کے مذہب کا بیشتر حصہ تھا۔ عوام کی اکثریت کے نزدیک نجات کا راستہ اچھے اعمال اور مذہبی رسوم تھے۔ طبقۂ خواص کے نزدیک اس سے مراد یہ تھی کہ آدمی اپنی خواہشات اور ارادوں کو اتنا بدل دے کہ وہ رضائے الٰہی (قانون سماوی) سے ہم آہنگ ہو جائیں۔ عوام کے نزدیک اس کا مطلب سخت رسم پرستی تھا اور سب سے نچلے طبقہ کے لئے بے ہنگم توہمات۔

مذہب علم تعلیم یافتہ یا فلسفیانہ ذہنیت والے طبقوں اور راہبوں میں محدود تھا۔ اور چونکہ یہ راستہ اُن لوگوں کی اُفتادِ طبع سے ہم آہنگ تھا، جن کا کام تصنیف و تالیف تھا اس لئے قدرتاً قدیم ہندوستان کے مذہبی لٹریچر میں اسی کو فروغ حاصل ہے۔ پنڈت اور سادھو خواہ بدھسٹ ہوں یا جینی یا وشنوی یا شیوی یا شکتوی یا کسی فرقہ کے ہوں، سب کا یہی رجحان تھا اور گہرے مراقبہ اور وجد (سمادھ) کے ذریعہ سے ذی شعور علم حاصل کر کے موکش یا نجات حاصل کرنا سبھی کو مرغوب تھا چنانچہ راہ عمل کے بعد راہ علم کو اہمیت حاصل تھی۔ تعلیم یافتہ طبقہ میں اس کا زبردست اثر تھا۔ اور پھر انھیں سے یہ مختلف شکلیں بدل کر نیچے کے طبقوں میں پھیلتا تھا۔

والہانہ عقیدت کا مذہب بظاہر ان تینوں میں سب سے کم مقبول تھا۔ بھگوت گیتا اور مہابھارت کے نرائینی حصہ کے علاوہ شمال کے قبل از اسلام ہندو مذہبی لٹریچر میں شاذونادر ہی اس کا ذکر ملتا ہے۔ مہایانی بدھسٹ علوم اور نیز شیوی اور پنچ راترا اور شکتی لٹریچر میں گیان کے مقابلہ میں بھگتی کو بہت ہی ادنیٰ درجہ دیا گیا ہے۔ وشنو یا بھاگوت کی پوجا یا می تابھا اور شیو کی عقیدت میں کچھ جذباتی رنگ ہے۔ لیکن اس میں طاقتور جذبہ یا جوش کی وہ بھڑکتی ہوئی آگ نہیں ہے جس کا رجحان والہانہ عشق اور مجنونانہ جذب بن کر آپے سے باہر ہو جاتا ہو۔ یہ رجحانات بعد میں پروان چڑھے اور انھیں کے تیں د معقول اور غنائی یا والہانہ اور ڈرامائی یا مختلف پُرجوش پہلوؤں کی نشو و نما کی

تاریخ سے اگلے ابواب میں بحث کی جائے گی۔ یہاں پر اتنا کہنا کافی ہوگا کہ بعد کے زمانے میں مذہب کی نشو ونما جذباتیت کے رنگ میں ہوئی یعنی محبت و عقیدت کی دنیا میں وہ کایا پلٹ ہوئی کہ ارادہ اور ذہن دونوں اس کے رنگ میں آگئے۔ مذہبی رسوم رواج تو ہمیشہ وہی رہے۔ فلسفوں نے کوئی نئی راہ نہیں نکالی، لیکن عقیدت نے بے شمار طرز اظہار پایا اور بھرپور پھلی پھولی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد

مغربی ممالک عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات بہت ہی قدیم زمانے سے ہیں۔ حضرت سلیمان سونا اوفر (موجودہ جے پور) سے منگاتے تھے اور چاندی، ہاتھی دانت، بندر اور مور بھی یہیں سے جاتے تھے۔[۱] فنیقیوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات تھے۔[۲] بطلیموسیوں نے ہندوستان سے اپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے بحیرۂ احمر کے سواحل پر بندرگاہیں قائم کیں۔[۳] انھیں کی دیکھا دیکھی سلیوسیڈیوں نے خلیج فارس کے ساحلوں پر بندرگاہیں بنائیں۔[۴] یونانی[۵] چاول، سونٹھ اور دارچینی ساحل ملیبار سے منگاتے تھے۔ یونانی اور رومن مصنفین ہندوستان کے جغرافیہ سے واقف تھے اور ان کی کتابوں میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ ہندوستان میں باہر سے کیا چیزیں آتی تھیں اور باہر کیا چیزیں بھیجی جاتی تھیں۔ مثلاً پہلی صدی عیسوی میں ہیپالس اور پلائنی اول نے دوسری صدی میں بحیرۂ ایریتھیرین کے پیری پلس نے اور چھٹی صدی میں کاز ما انڈی پلیوسٹس نے ذکر کیا ہے۔ امیان مرسلائی نے لکھا ہے کہ لنکا، مالدیپ اور لکادیپ کے ہندوستانیوں نے شہنشاہ جولین کو مبارکباد دینے کے لئے ایک وفد بھیجا تھا۔ یونخیرین فہرستوں میں (تیسری صدی) کراگنورکی، ایک رومن نوآبادی کا ذکر ہے۔ اسکندریہ میں ہندوستانی تاجروں کی ایک بستی تھی۔ تیسری صدی میں کراگورنے

ان سب کو قتل کرڈالا[۷]۔ اغطس (متوفی ۱۴ء) سے لے کر زینو (متوفی ۴۹۱ء) کے عہد تک تمام رومی شہنشاہوں کے سکے جنوب ہند میں ملتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب سے ہندوستان کی تجارت بہت وسیع پیمانہ پر تھی۔

تجارتی کاروبار میں ایرانی بھی رومیوں سے کم نہ تھے۔ انھوں نے بصرہ کے قریب دجلہ و فرات کے سنگم پر اُبلہ کے نام سے ایک نوآبادی قائم کی۔ حیرہ جو قدیم بابل کے جنوب مغرب میں عربوں نے آباد کیا تھا۔ اُسے ایرانیوں نے اپنے ایک صوبہ کا مستقر بنایا اور عرب مصنفین کا بیان ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی میں یہاں کے رہنے والے اپنے مکانوں سے ہندوستان اور چین سے آئے ہوئے جہازوں کو دیکھا کرتے تھے۔ کازما کے چند سال بعد پروکوپیس نے لکھا ہے کہ ہندوستانی تجارت پورے طور پر ایرانیوں کے ہاتھ میں چلی گئی تھی۔ چھٹی صدی کے وسط میں خسرو انوشیرواں کی سرپرستی کے طفیل ایرانی تجارت کی ترقی کمال کو پہونچ گئی۔ انوشیرواں نے وادی سندھ پر حملہ بھی کیا اور دوارا نے لنکا سے ایرانیوں کے قتل کا انتقام لینے کے لئے ایک بحری بیڑہ بھیجا۔ طبری نے لکھا ہے کہ ساسانی شہنشاہیت کے دورِ آخر میں ہندوستانی جہازوں کا ایک بیڑہ دریائے دجلہ سے اُبلہ میں داخل ہوا۔ ہندوستانی جوتش کی ایک شاخ کے لئے تاجیک[۸] لفظ کا استعمال اس بات کا ثبوت ہے کہ ایرانیوں سے ہندوستان کے تعلقات کا دائرہ کتنا وسیع تھا۔

مشرق و مغرب کی باہمی تجارت میں عربوں[۹] نے قدرتاً نمایاں حصہ لیا۔ عرب علاقوں میں تجارت کے کئی مرکز تھے۔ عدن کے علاوہ شہر کے نام کا بھی ایک شہر تھا اور یہ ایسی جگہ واقع تھا کہ خلیج فارس میں آنے جانے والے جہاز یہاں سے ضرور گزرتے تھے اور اپنی ضرورتیں پوری کرتے تھے۔ عرب فن جہاز سازی سے اچھی طرح واقف تھے اور اس سلسلہ میں بہترین سامان فراہم کرتے تھے۔ ورجل کا بیان ہے کہ عربی اور ہندوستانی

جہاز رانوں نے اینٹونی اور قلوپطرہ کے ماتحت جنگ ایکٹیم میں حصہ لیا تھا۔ بمبئی گزیٹیر میں خاپھہ اور فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے لکھا ہے کہ اسلام سے قبل چول، کلیان اور سوپارہ میں عرب آباد تھے۔ اگا تھر سائیڈس ؁ کے زمانہ میں ساحل ملیبار پر عربوں کی اتنی کثرت تھی کہ بہت سے ہندوستانیوں نے بھی ان کا مذہب (غالباً صابی) اختیار کرلیا تھا۔ بطلیموس نے ہندوستان کے نقشے میں ملیبر یحیرس کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس کا آخری ٹکڑا عربی کا جزیرہ ہے۔ رینارڈ نے لکھا ہے کہ:

"تمام شواہد سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ چودھویں صدی تک ایرانیوں کے ساتھ وہ (عرب) بھی اتنے ہی حاوی تھے جتنے بعد کو پرتگالی ہوگئے۔"

ساتویں صدی کے شروع میں اسلام کے عروج اور ایک مرکزی حکومت کے تحت عرب قبائل کے متحد ہوجانے سے توسیع کی اُس تحریک میں بہت زیادہ جان پڑ گئی جو ظہور اسلام کے قبل سے چل رہی تھی۔ مسلمان فوجوں نے تیزی کے ساتھ شام اور ایران کو فتح کرلیا اور ہندوستان کی سرحدوں پر منڈلانے لگے۔ مسلمان تاجروں نے فوراً ہی ایران کی بحری تجارت پر قبضہ کرلیا اور عرب جہاز ہندستان کے سمندروں کو کھنگالنے لگے۔

عرب جہاز یا تو بحرۂ احمر کے ساحل سے چلتے تھے یا جنوبی ساحل سے، وہ ساحل کے ساتھ ساتھ چل کر اپنی منزل مقصود یعنی دریائے سندھ کے دہانہ پر یا خلیج کھمبایت پر لنگر ڈال دیتے تھے، یا پھر ملیبار کے ساحل پر جہاں برساتی ہوائیں کولم اور دیگر بندرگاہوں پر براہ راست پہونچنے میں مدد دیتی تھیں۔ خلیج فارس سے چلنے والے جہاز بھی یہی راستہ اختیار کرتے تھے اور برساتی ہواؤں کی مدد سے کولم اخاکنا تے ملایا اور مشرقی جزائر اور چین تک پہونچ جاتے تھے۔

ہندوستان کے سمندروں میں مسلمانوں کا پہلا بحری بیڑہ حضرت عمرؓ کی خلافت

کے زمانے میں ۶۳۶ء میں آیا جب کہ عثمان ثقفی والی بحرین و عمان نے سمندر کے
کے ذریعہ سے ایک فوج تانا کو بھیجی[۱۲]۔ حضرت عمرؓ نے اس پر ناراضی ظاہر کی اور اپنے
عزیز کو متنبہ کیا کہ اگر ایسی حرکت پھر سرزد ہوئی تو سخت سزا دی جائے گی۔ اسی زمانہ
میں بھروچ اور دابل میں بھی فوجی مہمیں بھیجی گئیں لیکن حضرت عمرؓ کی مخالفت نے عارضی
طور پر بحری بیڑے کی سرگرمی کو ملتوی کر دیا اور مسلح مداخلت کی پالیسی ملتوی رہی لیکن
حضرت عمرؓ ہی کے زمانے میں ہندوستان کے خشکی کے راستوں کی تحقیق و دریافت کی
گئی اور بہت سی معلومات حاصل کی گئیں، جن سے بالآخر آٹھویں صدی میں محمد بن قاسم
کی فتح سندھ میں رہنمائی ہوئی۔ اس دوران میں سمندر کے ذریعہ سے تجارت جاری رہی
اور مسلمانوں نے جنوبی ہند کے ساحل پر اور سیلون کے تین شہروں میں آبادیاں قائم
کیں۔ راولینڈسن[۱۳] کا بیان ہے کہ مسلمان عرب پہلے پہل ساتویں صدی کے آخر میں
ملیبار کے ساحل پر آباد ہوئے۔ فرانسس ڈے[۱۴] روایتی تذکروں سے اس کی تائید
کرتا ہے۔ اور اسٹورک[۱۵] نے موپلوں کے حالات لکھتے ہوئے اس کی تصدیق کی ہے
وہ کہتا ہے کہ "یہ بات بہت مشہور ہے کہ ساتویں صدی میں ایرانی اور عرب تاجر
ہندوستان کے مغربی ساحل کے مختلف بندرگاہوں پر بڑی تعداد میں آباد ہوئے۔
اور انھوں نے ہندوستان کی عورتوں سے شادیاں کیں، خاص طور سے ملیبار میں یہ
آبادیاں بڑی اور اہم تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے سے ہندوستانی بندرگاہوں
پر تاجروں کی ہر طرح ہمت افزائی کی جاتی رہی ہے۔ بلاذری نے بتایا ہے کہ سندھ[۱۶]
پر محمد بن قاسم کے حملے کے کچھ فوری اسباب تھے۔ ان سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ
ان ملکوں میں اس وقت مسلمان آباد تھے۔ وہ بتاتا ہے کہ "سیلون کے راجہ نے کچھ لڑکیاں
حجاج کو تحفہ میں بھیجیں۔ یہ لڑکیاں سیلون ہی میں پیدا ہوئی تھیں اور ان مسلمان
تاجروں کی یتیم بیٹیاں تھیں جو وہاں فوت ہوئے تھے۔" بوارج یعنی کچھ کے بحری

قزاقوں کے قبیلوں نے جہازوں پر حملہ کر کے ان لڑکیوں کو چھین لیا۔ حجاج نے داہر سے ان کی رہائی کا مطالبہ کیا۔ داہر نے یہ مطالبہ نہیں پورا کیا۔ اس پر حجاج نے محمد بن قاسم کے ماتحت فوجی مہم بھیجی۔ اس مہم کو اُس بحری بیڑے سے بہت مدد ملی جس نے دابل پر حملہ کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔

جنوب میں عربوں کی آبادکاری کے سلسلہ میں بھی حجاج کا نام لیا جاتا ہے۔ راِئس نے ولکس کے حوالے سے پتے کی اصل کا حال بیان کیا ہے۔ اُس کے بیان کے مطابق آٹھویں صدی کے شروع میں حجاج بن گوساف (حجاج بن یوسف) والیٔ عراق نے جس کے مظالم کی وجہ سے خود مسلمانوں کو اُس سے نفرت تھی۔ خانوادہ ہاشم کے کچھ لوگوں کو اتنا ستایا کہ وہ اپنا وطن چھوڑنے پر مجبور ہو گئے ان میں سے کچھ ہندوستان کے مغربی ساحل کے اُس حصہ پر اُترے جو کونکن کہلاتا ہے باقی راس کماری کے مشرق میں یول الذکر کی اولاد لوائیت ہیں اور آخر الذکر کے لبّے۔"

آٹھویں صدی میں عرب کے بحری بیڑوں نے بھڑوچ اور ساحل کاٹھیاواڑ کے بندرگاہوں پر حملہ کیا۔ ان کی تجارت اور آبادیاں برابر فروغ پاتی رہیں۔ ہندوستان میں ان کی بستیوں کے آباد ہونے کی پہلی شہادت اسی صدی سے ملتی ہے۔ کولم کے قبرستان میں یات کنو میں کئی قدیم قبریں ہیں جن میں سے بعض پر کتبے ہیں۔ ان میں سے ایک پر اس قسم کا کتبہ ہے "علی بن عضد الرحمان کو ۱۶۶ھ ہجری میں جو محمد رسول اللہ کی مکہ سے مدینہ کو ہجرت کی یادگار ہے اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہونا پڑا۔"

اس کے بعد مسلمانوں کا اثر تیزی سے بڑھنے لگا۔ مسلمانوں کو ساحل ملیبار میں آباد ہوئے سو سال سے اوپر ہو چکے تھے۔ تاجروں کی حیثیت سے ان کا خیر مقدم کیا جاتا تھا اور آبادکاری اور خرید اراضی اور اپنے مذہب پر علانیہ عمل کرنے کی سہولتیں

بہم پہونچائی جاتی تھیں۔ ان لوگوں نے آباد ہونے کے جلد ہی بعد تبلیغ مذہب کی کوششیں شروع کر دی ہونگی۔ اس لئے کہ اسلام بنیادی طور پر تبلیغی مذہب ہے اور ہر مسلمان اپنے مذہب کا مبلغ ہے۔ ان میں بہتوں کی کافی عزت و وقعت تھی۔ وہ ہندوستان میں شام کی عیسائی آبادی کی طرح نہیں آئے جو اپنے ملک سے ستا کر نکالے گئے ہوں۔ بلکہ ان میں ایک نئے مذہب کا جوش اور فتحمندی اور عظمت کا وقار تھا۔ نویں صدی کے ابھی زیادہ برس نہیں گذرے تھے کہ وہ ہندوستان کے سارے مغربی ساحل پر پھیل چکے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے مخصوص عقاید اور طریق عبادت کی وجہ سے نیز جس جوش کے ساتھ وہ اس کا ادعا کرتے تھے اور جس طرح اس کی وکالت کرتے تھے، اُس سے ہندو آبادی میں ایک ہلچل پیدا ہو گئی تھی۔

اُس وقت جنوبی ہندوستان میں مذاہب کی کشمکش سے بڑا ہیجان تھا۔ اس لئے کہ جدید ہندو مذہب اپنی بالادستی کے لئے بدھسٹوں اور جینیوں کے مقابلہ کی پوری جدوجہد کر رہا تھا۔ سیاسی اعتبار سے بھی یہ دور تغیرات اور انتشار کا تھا۔[۱] چیراؤں کی قوت گھٹ رہی تھی، اور نئے نئے حکمران خاندان قوت حاصل کر رہے تھے، قدرتاً لوگوں کے دماغ پریشان تھے اور وہ نئے خیالات قبول کرنے پر خواہ وہ کہیں سے آئے ہوں آمادہ تھے۔ اسلام ایمان کے ایک سادے سے اصول، معین و مرتب عقاید و رسوم اور سماجی نظام کے جمہوری نظریات کے ساتھ منظر پر آیا۔ اس سے مقامی فضا پورے طور پر متاثر ہوئی اور نویں صدی کا ربع اول بھی نہیں گزرا تھا کہ ملیبار کا آخری چیرا من پیرومال راجہ جو کرنگنور میں حکومت کرتا تھا نئے مذہب میں داخل ہو گیا۔[۲] روایتی تذکروں کے مطابق اُس کی تبدیلی مذہب ایک خواب کی بنا پر ہوئی جس میں اُس نے چاند کو دو ٹکڑے ہوتے دیکھا۔ اُس وقت اس کی ملاقات مسلمانوں کی ایک جماعت سے ہوئی جو سیلون سے واپس آ رہی تھی۔ ان کے لیڈر شیخ سقی الدین نے خواب کی تعبیر بتائی، راجہ کو مسلمان کیا اور اُسے عبدالرحمان

سامری کا نام دیا۔ مسلمان ہونے کے بعد راجہ ملیبار سے عرب کی طرف روانہ ہوا اور شہر پر اترا جہاں چار سال کے بعد اُس کا انتقال ہو گیا۔ راجہ نے وہاں سے ملک بن دینار، اشرف بن ملک، ملک بن حبیب اور ان کے خاندان کو ملیبار بھیجا اور ایک خط دیا جس میں اپنے ملک کے انتظام اور مسلمانوں کی پذیرائی کے متعلق ہدایات تھیں۔ مسلمانوں کا استقبال بڑی خندہ پیشانی سے کیا گیا اور انھیں مسجدیں بنانے کی اجازت دیدی گئی۔ چنانچہ ملیبار کے ساحل پر گیارہ مقامات پر مسجدیں تعمیر ہوئیں۔

راجہ کے تبدیلِ مذہب کا لوگوں کے دماغوں پر یقیناً بہت گہرا اثر پڑا ہوگا۔ اس واقعہ کی یاد ملیبار میں اب تک تازہ ہے۔ مثلاً زمورین کے جلوس پر یہ دستور ہے کہ اس کا مسلمانوں کی طرح ختنہ کیا جاتا ہے اور مسلمانوں کے کپڑے پہنائے جاتے ہیں اور موپلا اُس کے سر پر تاج رکھتا ہے[۲۱]۔ تاج پوشی کے بعد زمورین کے ساتھ ذات باہر آدمی کا سا سلوک کیا جاتا ہے۔ وہ خود اپنے گھر والوں کے ساتھ اٹھ بیٹھ نہیں سکتا نہ کھانا کھاسکتا ہے اور نہ کوئی نائر اُسے چھو سکتا ہے۔ زمورین کو یہ سمجھا جاتا ہے وہ محض ایک دوسرا ہے جو چیرامن پیرومال کے عرب سے واپس آنے کا منتظر ہے۔ بڑا و نکود کے مہاراجے تخت نشینی کی تلوار پاکر آج بھی یہ حلف لیتے ہیں کہ "میں اس تلوار کو اُس وقت تک رکھوں گا جب تک چچا جو مکہ گیا ہے واپس نہ آئے"[۲۲]۔ لیکن یہ بات بتانا ضروری ہے کہ راجہ چیرامن پیرومال کی تبدیلِ مذہب کا قصہ محض افسانوی بیانات پر مبنی ہے اور جیسا کہ ایسے قصوں میں ہوتا ہے اس کی بہت سی تفصیلات شبہہ سے خالی نہیں ہیں۔ جو نام اس میں آئے ہیں اُن کی تاریخی حیثیت مشکوک ہے۔ چیرامن پیرومال محض ایک خطاب ہے۔ سیف الدین نویں صدی کے ایک راجہ کا ہمعصر کسی طرح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ دین کا لقب مسلمانوں میں پانچویں صدی ہجری ہی سے رائج ہوا اور ملک بن دینار ایک بزرگ تھے، جن کا ہندوستان میں ہونا بہت ہی مشتبہ ہے لیکن جیسا کہ اینس[۲۳] نے بتایا ہے: "شاید اس بیان سے ہم یہ نتیجہ نکال سکیں

کہ گر یگنور میں جو خاندان حکومت کرتا تھا غالباً نویں صدی میں ایک پیروماں کے مسلمان ہو جانے پر اُس کا خاتمہ ہو گیا۔"

اُس زمانہ میں مسلمانوں نے یقیناً بہت اہمیت حاصل کر لی تھی، وہ مابلا کہلاتے تھے جس کے معنی ہیں "ایک ممتاز لڑکا"۔ یا "دولھا"۔ اور یہ ایک عزت کا لقب سمجھا جاتا تھا۔ یہ لقب بعض عیسائیوں کو بھی دیا جاتا تھا اور دونوں قوموں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے عیسائیوں کو نصرانی ماپلا کہا جاتا تھا۔ مسلمانوں کو اور حقوق بھی حاصل تھے ایک مسلمان نامبودری برہمن کے برابر بیٹھ سکتا تھا حالانکہ نائر کو یہ حق نہیں تھا۔ مابلوں کے مذہبی پیشوا "تھنگل" کو زمورین کے برابر پالکی پر سوار ہونے کی اجازت تھی۔

زمورین کی سرپرستی اور ہمت افزائی سے عرب تاجر کثیر تعداد میں اُس کی سلطنت میں آباد ہوئے اور اپنی تجارت سے نہ صرف اُس کی قوت و دولت میں اضافہ کیا بلکہ اُس کی توسیعی مہمات میں بھی اُس کی مدد کی۔ زمورین کا خاندان جو ابتدا میں ضلع ارناد کے قصبہ نیدی یرہ وپا سے آیا تھا اُس نے پورلاتری راجہ کے ہمسایہ ملک پالناد کو فتح کیا اور اس طرح جو سرزمین فتح ہوئی تھی اُسے ویلاپورم کے ایک قلعہ سے تلوار کے بل پر حاصل کیا۔ یہاں ایک روایت کے بموجب ایک تاجر جو عرب سے تجارت کرتا تھا آباد ہو گیا۔ اُس نے ایک بازار قائم کیا جو بڑھتے بڑھتے کالی کٹ کا بندرگاہ ہو گیا۔ وہ تاجر کالی کٹ کا کویا قاضی، ہو گیا اور اس کے جانشین زمورین کے ساتھ گردوپیش کے نادر راجاؤں کے خلاف لڑے۔ ولادناد کے راجہ دلودکوناکو شکست ہوئی، ترومادائی کے تیوہار کا انتظام اور اس کے ساتھ جنوبی ملیبار کی حکومت زمورین کے ہاتھ میں آ گئی ۱۲۴۴ئ علی راجا (سمندر کے آقا) جو کولاتری راجاؤں کے امیرالبحر اور وزیر تھے۔ ایک روایت کے بموجب اُن عرب مسلمانوں کی اولاد سے تھے جنھیں چیراسن پیروماں نے عرب سے بلا کر کنانور کے امیر بنایا تھا۔ دوسری روایت کے بموجب اس خاندان کا پہلا رئیس ایک نائر تھا جو کولاتری کا وزیر تھا اور مسلمان ہو گیا تھا مگر اپنی ہوشیاری

اور قابلیت کی وجہ سے اپنے عہدہ پر برقرار رکھا گیا تھا۔[۲۵] زمورین مسلمانوں کی اتنی زیادہ عزت کرتا تھا کہ وہ کھلم کھلا مسلمان ہو جانے کی ہمت افزائی کرتا تھا، تاکہ وہ عرب جہازوں کے کارکن بنیں جن پر اُس کے جارحانہ حملوں کا انحصار تھا۔ اُس نے حکم دیا تھا کہ اُس کی سلطنت کے اندر مچھیروں (موکوانوں) کے ہر خاندان میں ایک یا زیادہ مردوں[۲۶] کی بحیثیت مسلمان کے تربیت کی جائے۔

بعد کی صدیوں میں اسلام کا اثر بڑھتا رہا جیسا کہ سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے۔

مسعودی[۲۷] نے چودھویں صدی کے شروع (۹۱۶ء) میں ہندوستان آیا۔ سیمور (موجودہ چال) میں سراف، عمان، بصرہ اور بغداد کے دس ہزار مسلمان پائے۔ علاوہ بہت سے اُن لوگوں کے جو عربوں کی اولاد تھے اور یہیں پیدا ہوئے تھے۔ اُن کا خود اپنا امیر تھا جس کا لقب ہزمہ (شاید ہنرمند) تھا اور جسے ہندو راجہ سے سند ملی تھی۔ ابو ذولاف مہلہل[۲۸] نے بندر سیمور میں مسجدیں دیکھیں۔ ابن سعید[۲۹] نے تیرہویں صدی میں ذکر کیا ہے کہ مسلمان ہندوستان کے ساحلی علاقوں کے باشندوں کے ساتھ رہتے تھے۔ مارکو پولو[۳۰] نے بتایا ہے کہ سیلون کے لوگوں کو جب ضرورت ہوتی تھی تو بیرونی ممالک سے مسلمان فوجیں بلاتے تھے۔ ابو الفدا[۳۱] (۱۳۳۱ء ۱۲۷۳ء) نے کولن میں مسلمانوں کی ایک خوبصورت مسجد اور احاطہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن بطوطہ (چودھویں صدی) نے اپنی سیاحت میں کھمبیات سے چل کر مغربی ساحل کے تمام بندرگاہوں کا دورہ کیا۔ اُسے ہر جگہ اپنے ہم مذہب ملے اور انھیں خوشحال پایا۔ کنڈابار میں مسلمان درباری اُس سے ملنے آئے۔ کونکہ میں اُس نے ایک قدیم مسجد دیکھی، جو خضر والیاس سے منسوب تھی اور حیدری فقرا کی ایک جماعت سے اُن کے شیخ کے ساتھ ملاقات کی۔ سنداپور میں ایک مسجد تھی جو بغداد کے طرز پر بنی تھی اور سلطان جمال الدین محمد نوری حاکم ہناور (اُنور) کے والد حسن نے جو جہازرانوں کی سرپرستی کرتا تھا اس کی تعمیر کرائی تھی۔ اُنور میں ایک مسلمان حاکم، ایک مفتی اور قاضی اور ایک مسلمان درویش تھے۔ سنداپور سے کولم تک ملیبار کے ساحل

کے ساتھ سڑک کے سارے مقامات پر مسلمانوں کے مکانات تھے جہاں اُن کے مذہب قیام کر سکتے تھے۔ اُس نے بتایا ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ عزت تھی۔ بارسیلور اور منگلور (کانور) میں مسلمان قومیں تھیں، جن کے اپنے قاضی اور مفتی تھے۔ منگلور میں مسلمانوں کی آبادی چار ہزار تھی جن میں فارس اور یمن کے تاجر تھے۔ اُن کی مسجد میں بہت قیمتی چیزیں تھیں اور مسجد میں بہت سے طالب علم بھی رہتے تھے۔ تینوں قنانوں میں مسجدیں تھیں اور فندرینا میں مسلمانوں کے تین محلے تھے جن میں سے ہر ایک میں ایک مسجد تھی۔ کالی کٹ کا سب سے بڑا تاجر بحرین کا ایک مسلمان ابراہیم شاہ بندر تھا۔ کولم میں بہت سے مسلمان تاجر تھے۔ مسجدیں بھی کئی تھیں اور سب سے بڑی مسجد فن تعمیر کے لحاظ سے قابلِ تعریف تھی۔ راجہ مسلمانوں کا احترام کرتا تھا۔

عبدالرزاق (۱۴۴۲ء) جو پورتگالیوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے ہی ہندوستان آیا کالی کٹ کے متعلق لکھتا ہے کہ "اس شہر میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہے جو یہاں کے مستقل باشندے ہیں اور ان کی دو مسجدیں ہیں جہاں وہ ہر جمعہ کو نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں"۔ اُس نے اس بندرگاہ کی رہائی اور اس کے تاجروں کا جو دنیا کے ہر حصہ سے آتے تھے بڑے جوش کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ان بیانات سے قطعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مغربی ساحل پر مسلمان بہت پہلے آباد ہوئے اور ان کی تعداد۔ دولت اور اثر میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ صحیح ہے کہ سلیمان نے جو نویں صدی میں ہندوستان آیا یہ بیان کیا ہے کہ اُسے یہاں کوئی مسلمان یا عربی بولنے والا شخص نہ ملا۔ لیکن اس معاملہ میں اس کی شہادت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اس نے سندھ گجرات اور خلیج کھمبایت کے مسلمانوں کے مقبوضات کا ذکر نہیں کیا اور نہ اس بات کا کہ اُس کے ہموطن یہاں بڑے پیمانہ پر تجارت کرتے تھے اور چونکہ رینا ڈ[۲۷] کے بیان کے مطابق اُس کا اصل مقصد چین کا سفر تھا اس لئے

اُس نے ہندوستانی ساحل کے حالات پر زیادہ توجہ نہیں کی ۔ کیرالوں پتی کی متبرک روایات، مسلمان باشندوں کے افسانے، کتبات کی تحریریں، عرب تجارت کا سلسلہ جو بہت دنوں سے قائم تھا اور مسلمان مورخوں اور سیاحوں کے بیانات ان سب کا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پیغمبر اسلام کی وفات کے تھوڑے ہی دن بعد مسلمان ہندوستان کے ساحل پر نمودار ہوئے اور ملیبار کے ہندو راجاؤں میں تیزی سے اثر و رسوخ حاصل کر لیا ۔

مشرقی ساحل پر عربوں کی آمد کا سلسلہ بہت پہلے شروع ہو چکا تھا ۔ جب دارا (دسنہ ۴۸۴ - ۵۱۹ ق ۔ م) نے دجلہ اور فرات کی نہروں کو پاٹ دیا اور مصر کی تجارت تباہ کر دی تو یمن کے تاجروں نے دونوں کے ورثہ کو سنبھال لیا ۔[35] سیلون اور جنوبی ہند میں عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں ہی میں عربوں اور یہودیوں کی نو آبادیاں قائم ہو گئیں ۔ یونانی اور رومی مشرقی ساحل کے علاقہ سے بڑے پیمانہ پر تجارت کرتے تھے ۔ کومبٹور میں رومن شہنشاہوں کے بکثرت سکے دستیاب ہوئے ہیں ۔ یونانیوں کو کلکھوی کا علم تھا جو آج کل کایل ہے ۔ بطلیموس نے اودیمور[36] کا ذکر کیا ہے جو چولا دن کا قدیم پایۂ تخت تھا اور یونانی اور رومی جہازوں کے کارکن بیشتر عرب ہوتے تھے ۔ عرب تاجر چین کو جاتے ہوئے ساحل کارومنڈل سے ہو کر گزرتے تھے ۔ اسلام سے پہلے عربوں کے آثار اب تک کنیٹس ؟[37] میں پائے جاتے ہیں ۔ یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ یمن اور جنوبی ہند کے مابین تجارت کا سلسلہ قدیم زمانے سے قائم تھا ۔[38]

اسلام سے پہلے عربوں نے اس سلسلہ میں جو روایات قائم کیں، مسلمانوں کو وہ ورثہ میں ملیں ۔ عرب کے بندرگاہوں سے یا خلیج فارس سے چین کا روایتی راستہ[39] سات سمندروں سے گزرتا تھا جن میں پالک اور بنگال کی خلیجیں بھی شامل تھیں جنھیں عرب شیلاحت یا کلاجرا اور کردنج کہتے تھے ۔ سلیمان اور ابو زید سیرافی نے نویں صدی میں اور مسعودی نے دسویں صدی کے شروع میں اس راستے کی تفصیل اور یہاں کے سمندروں

میں پیش آنے والے واقعات اس طرح بیان کئے ہیں کہ جیسے مدتوں سے لوگ ان سے واقف تھے۔ اس راستہ سے کتنے ہی بحری سیاح گزرے ہوں گے اور مسلم ممالک اور ہندوستان سے کتنے وسیع پیمانہ پر تجارتی تعلقات رہے ہوں گے اس لئے کہ آٹھویں صدی ہی میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کینٹن میں آباد ہوگئی تھی ۷۵۸ء میں تو انھوں نے بغاوت کی تھی اور اس سے ایک ہنگامہ برپا ہوگیا تھا۔

مشرقی ساحل پران کی خاص آبادی ضلع تناولی میں تمرا پرنی ندی کے دہانہ کے قریب کیال پٹنم میں تھی جہاں آج بھی بتے مسلمانوں کی اکثریت ہے اور جہاں کالڈول کے بہت سے ٹوٹے مٹی کے برتن ملے اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہاں مسلمانوں کے سکے بھی ملے۔ ان سکوں پر جو تاریخیں درج ہیں وہ ساتویں صدی (۸۰۰ھ ہجری) سے لے کر تیرھویں صدی تک کے عہد کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔

مسلمان جیسے ہی کافی تعداد میں ہو گئے انھوں نے تبلیغ کا کام شروع کر دیا۔ جنوب میں مسلمانوں کی کئی برادریاں ہیں جو اپنی ابتدا اسی زمانے کی بتاتے ہیں۔ مدورا اور ترچناپلی کے راوتن یہ سمجھتے ہیں کہ انھیں تبدیل مذہب پر ناشادولی نے آمادہ کیا تھا جن کی قبر ترچناپلی میں موجود ہے اور اس پر تاریخ وفات ۴۱۷ھ (۱۰۳۹ء) لکھی ہے۔ ناشاد کے متعلق روایت ہے کہ وہ ایک سید زادے (شہزادے) تھے۔ انکی ریاست ترکی میں تھی، لیکن انھوں نے ریاست کو خیرباد کہہ کر درویشی اختیار کرلی اور اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ عرب، ایران اور شمالی ہند پھرتے ہوئے وہ شہر ترسیورہ (موجودہ ترچناپلی) میں پہونچے۔ یہاں انھوں نے مستقل قیام فرمایا اور زندگی کے باقی دن عبادت اور خدمتِ خلق میں گزار دیئے۔ اُن کے اثر سے بہت سے ہندو مسلمان ہوگئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید تھے جن کی ولادت مدینہ میں (تقریباً ۵۵۶ھ ۱۱۶۲ء) میں ہوئی تھی اور جنھوں نے بیالیس سال کی عمر میں پانڈیان کی سلطنت پر فوج لے کر چڑھائی کی۔

کہا جاتا ہے کہ انھوں نے پانڈیا راجہ کو شکست دے دی۔ اور بارہ سال سے اوپر حکومت کی۔ مگر آخر کار ان کو شکست ہوئی اور مارے گئے۔ ان کی قبر اروادی میں ہے۔ دودیکولا اپنی تبدیلی مذہب کو پینوکونڈا کے بزرگ بابا فخرالدین سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ ناشادولی کے مرید ہو گئے تھے اور پینوکونڈا کے راجہ کو مسلمان کیا تھا اور وہاں ایک مسجد بنائی تھی۔ ان کی وفات کی تاریخ تھرسٹن کے بیان کے بموجب ۶۴ھ ہے۔

مدورا[۲۲] میں مسلمانوں کا داخلہ ۱۰۵۰ء میں ملک الملوک کی قیادت میں ہوا، جو ایک بڑے بزرگ حضرت علی یار شاہ صاحب کے ساتھ آئے تھے۔ ان کی قبر مدورا میں حضور کچہری کے قریب ہے۔ گوری پلیان موضع میں ایک مسجد ہے جس کی داشت کے لئے گیارھویں یا بارھویں صدی میں کون پانڈیا نے چھ گاؤں دیئے تھے۔ ویرایانائین کے زمانے میں اس عطیہ کی جانچ کی گئی اور ۱۵۷۳ء میں اسے مستقلاً بحال کر دیا گیا۔[۴۳]

مشرقی ساحل کے راجہ اُن تاجروں کے ساتھ جو آتے تھے، فراخ دلی سے پیش آتے تھے۔ مغربی علاقوں کا یہ عجیب دستور کہ اگر کوئی جہاز موسمی دقتوں کی وجہ سے ساحل پر آلگے تو وہ وہاں کے حکام کی ملکیت ہو جائے" یہاں نافذ نہیں کیا گیا تھا اور علاوہ معمولی پرمٹ (کو پاسلکا)، محصول کے بندرگاہوں پر عام طور سے وصول کئے جانے والے تمام تکلیف دہ محاصل ختم کر دیئے گئے تھے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ تجارت کو ایک بڑے پیمانہ پر فروغ حاصل ہوا، اور چونکہ راجاؤں نے تاجروں کی جان و مال اور حقوق کی حفاظت کا خاص انتظام کیا تھا اس لئے ان علاقوں میں خوشحال تاجروں کی آبادیاں قائم ہو گئیں۔[۴۴]

کارومنڈل کا ساحل مسلمان تاجروں کے لئے معبر (گزرگاہ) بن گیا۔ وصاف[۴۵] کے بیان کے مطابق یہ ساحل سمندر کے کنارے تین سو فرسنگ تک کولم سے نیلاور (نیلور) تک پھیلا ہوا تھا "اس ملک کی زبان میں راجہ کو دیور کہتے ہیں جس کا مفہوم سلطنت کا آقا ہے۔ چین اور ماچین کے عجائبات اور ہند اور سندھ کی پیداواروں سے لدے ہوئے بڑے بڑے جہاز (جنھیں

یہ جنک کہتے ہیں) ہوا کے بازوؤں پر پہاڑ کی طرح سمندر کی سطح پر تیرتے ہوئے برابر ادھر آتے تھے۔ خلیج فارس کے جزائر کی دولت خصوصاً اور کچھ دیگر ممالک کی مثلاً عراق اور خراسان سے لے کر روم اور یورپ تک کی حسن اور زیبائش کی چیزیں معبر سے حاصل کی جاتی ہیں جس کا محل وقوع ایسا ہے کہ اسے ہند کی کنجی کہہ سکتے ہیں۔"

بارھویں صدی میں مسلمانوں نے ان علاقوں میں اپنی مستقل اور مستحکم آبادی قائم کر لی اور معلوم ہوتا ہے کہ انھیں کافی اہمیت حاصل ہوگئی تھی اس لئے کہ ان کا ذکر اُن دیشیہ کے ساتھ ہے جو سیلون کے جنرل کے پاس تحفے لے کر آئے تھے۔ جس نے ۱۱۷۲ء میں پانڈیہ راج پر حملہ کیا تھا۔[۴۵]

تیرھویں صدی میں تجارتی سرگرمیاں خاص کر گھوڑوں کی تجارت اتنی بڑھ گئی تھی کہ کیس کے حاکم ملک الاسلام جمال الدین نے اور بعد کو فارس کے زمینداروں نے کیال میں ایک ایجنسی قائم کی۔ وصّاف کا کہنا ہے کہ ہر سال دس ہزار گھوڑے فارس سے معبر میں اور دوسرے ہندوستانی بندرگاہوں میں آتے تھے اور ان کی مجموعی قیمت ...... ۲۲ دینار تک پہونچتی تھی۔ جمال الدین کا بھائی تقی الدین عبدالرحمان بن محمد الطیبی یہاں کا ایجنٹ تھا اور کیال کے علاوہ فتن اور ملی فتن کے بندرگاہوں پر بھی اس کا قبضہ تھا۔[۴۶]

رشید الدین[۴۷] نے لکھا ہے کہ ۱۲۹۳ء میں پانڈیہ راجہ کے انتقال پر جمال الدین اُس کا جانشین ہوا اور اپنے بھائی کو اپنا نائب بنایا۔ بناکتی[۴۸] نے اسی زمانہ میں معبر پر مسلمانوں کے حملہ کے متعلق کئی روایتیں بیان کی ہیں۔ مارکوپولو[۴۹] کا بیان ہے کہ تقی الدین راجہ سندر پانڈیہ کا نائب وزیر اور مشیر تھا۔ اس عہدہ پر تقی الدین کی جانشینی اُس کے لڑکے سراج الدین اور پھر اُس کے پوتے نظام الدین نے کی۔ قبلائی خاں کے دربار میں راجہ پانڈیہ کا سفیر ۱۲۸۶ء یا ۱۲۸۷ء میں جمال الدین کا لڑکا فخرالدین احمد تھا وہ چار

سال تک چین میں رہا اور جب وہاں سے واپس ہو رہا تھا تو جہاز پر فوت ہو گیا۔ اس کی قبر اس کے چچا کے پاس ہی ہے۔

تامل کے علاقہ میں مسلمانوں کی اور آبادیاں بھی تھیں، اس لئے کہ امیر خسرو[۵] نے ملک کافور کی مہم کے حالات میں کندور (کنانور) کے مسلمانوں کا ذکر کیا ہے "جو کلمہ پڑھ سکتے تھے اور" اگرچہ وہ لائق گردن زدنی تھے مگر چونکہ مسلمان تھے، اس لئے معاف کر دیے گئے۔" ابن بطوطہ[۶] جس نے حملے کے بعد ان علاقوں کی سیاحت کی لکھتا ہے کہ اس کے زمانہ میں غیاث الدین معانی مدورا کا حکمران تھا۔ اور راجہ ویر ملالا کے پاس بیس ہزار مسلمانوں کی ایک فوج تھی اور ہونا ور کا مسلمان حکمران اس کے وائسرائے ہری ایا اودا یر کا اطاعت گزار تھا۔

اس طرح جنوب میں ملک کافور کی فوج کے آنے سے پہلے مسلمانوں نے تجارت کے اہم مرکزوں میں اپنی آبادیاں قائم کر لی تھیں اور انھوں نے اپنے گرد و پیش کے لوگوں سے تعلقات قائم کر لیے تھے اور عرب اور تامل لوگوں کے تعلقات کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ کئی مخلوط النسل قومیں وجود میں آگئی تھیں، مثلاً لاد تن اور لبے[۷]۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان جنوبی ہند میں مغربی ساحل پر آٹھویں صدی میں یا اس سے پہلے آئے اور مشرقی ساحل پر دسویں صدی میں، اور یہ کہ وہ تیزی کے ساتھ پورے ساحلی علاقے پر پھیل گئے اور نسبتہً بہت ہی تھوڑی مدت میں ان علاقوں کی سیاسی اور سماجی زندگی میں اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ ایک طرف تو اُن کے سربرآوردہ لوگ وزیر، امیر البحر، سفیر اور زمیندار بن گئے، اور دوسری طرف انھوں نے بہتوں کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ اپنے مذہبی خیالات کی تبلیغ کی، مسجدیں اور مزارات تعمیر کئے جو ان کے درویشوں اور مبلغوں کی سرگرمیوں کے مرکز بن گئے۔ اس لئے بلا مبالغہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اگر جنوب میں ہندو مذہب کی نشو و نما میں کوئی بیرونی عناصر پائے جاتے ہیں جو

خود ہندو بت کے قدرتی نشوونما سے منسوب نہ کیے جا سکیں تو غالباً وہ اسلام کے اثر سے آئے ہوں گے بشرطیکہ وہ اسلام کی اصلی روح کے منافی نہ ہوں۔

ہندو مذہب پر مسیحیت کے اثر[1] کا سوال یہاں نہیں پیدا ہوتا اس لئے کہ یہ اثر اگر کبھی کارگر بھی ہوا تو وہ جنوب میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے شمال مغرب سے آیا۔ معلوم ہے کہ تیسری صدی عیسوی کے آغاز ہی سے جنوبی ہند اور اسکندریہ کے باہمی تعلقات ختم ہو چکے تھے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ تیسری صدی کے پہلے اسکندریہ مسیحی تبلیغ کا مرکز رہا ہو اس لئے کہ اینٹونی کے زمانہ میں مسیحی مذہب اسکندریہ میں ممنوع تھا اور مسیحیوں کے جلسے چوری چھپے ہوتے تھے۔ بعد کو جب ہندوستان اور مصر سے پھر تجارت شروع ہوئی اور شام اور ایران سے عیسائی آکر جنوب میں آباد ہوئے تو ان کے لئے کوئی معتدبہ اثر قائم کرنا ناممکن تھا اس لئے کہ وہ تعداد میں کم تھے اور کسی طرح کوئی اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ ساتویں صدی کے وسط تک شام ایران اور مصر مسلمانوں کے قبضے میں آگئے تھے اور عیسائیوں کا وقار اور دبدبہ ختم ہو چکا تھا۔ اس طرح اگرچہ آٹھویں صدی میں وہ ساحل ملیبار پر موجود تھے تاہم ہندو مذہب پر مسیحیت کے اثر انداز ہونے کے لئے جن تاریخی تقاضوں کی ضرورت تھی وہ یکسر مفقود تھے۔

شمالی ہند میں مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں پیشقدمی شروع کی اور سب سے پہلی کوششیں شمالی بندرگاہوں پر ہوئیں اور جب ایران اور مکران اسلامی قلمرو میں شامل ہو گئے تو مسلمانوں نے سندھ پر چڑھائی کی۔ ساتویں صدی میں بلوچستان اور سندھ کی سرحدوں پر کئی حملے ہوئے اور بڑی راستوں کی خوب چھان بین ہوئی۔ بالآخر خلیفہ ولید کے زمانہ میں حجاج نے جو عراق کا والی تھا حملہ کی تیاریاں کیں، اور نوجوان و ہونہار محمد بن قاسمؒ کو امیر لشکر بنا کر ایک فوج روانہ کی۔ محمد بن قاسمؒ نے تمام مشکلات پر قابو حاصل کیا، سندھ کے ہندو راجاؤں کو شکست دی، ساری

وادی سندھ کو روند ڈالا، اور ملتان اور سندھ کے صوبوں کو اسلامی مملکت میں شامل کر دیا۔ لیکن یہیں پر مسلمانوں کی پیش قدمی رک گئی اور اگلی تین صدیوں تک وہ ہندوستان کے اسی گوشہ میں محدود رہے۔ چنانچہ اس زمانہ میں سندھ اور ملتان کی ریاستیں جہاں اُن کی حکومت تھی اور سندھ کاٹھیاواڑ، گجرات اور کونکن کے ساحلی شہر جہاں وہ تاجروں کی طرح آباد تھے اُن کے حلقۂ اثر میں تھے۔ اور گیارھویں صدی تک انھیں اس کے آگے بڑھنے کا موقع نہیں ملا۔ لیکن ان علاقوں میں وہ پورے طور پر مضبوط ہو گئے اور ممکن ہے اُن کے بعض منچلے سرداروں نے وہیں سے مالوہ اور قنوج پر دلیرانہ چھاپے مارے ہوں۔ بہر نوع دابل سومنات، بھروچ، کھمبیات، سندان اور چال چھوٹی چھوٹی مسلمان آبادیوں کے مرکز بن گئے ان میں تقریباً ہر جگہ ایک مسجد تھی۔ اکثر ہندو حکمرانوں نے اپنے ملک میں ان کا خندہ پیشانی سے استقبال کیا اور بڑی مہمان نوازی کا سلوک کیا۔ سلیمان، مسعودی، ابن حوقل اور زیادہ سب بلھار (گجرات کے ولابھی حکمران) کی بالاتفاق تعریف کرتے ہیں کہ اس نے مسلمانوں سے دوستانہ سلوک کیا۔ سلیمان نے لکھا ہے: "حکمرانوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو بلھار سے زیادہ عربوں کو عزیز رکھتا ہو۔ اس کی رعایا بھی اسی کے نقشِ قدم پر چلتی ہے"[۵۴]۔ مسعودی نے اپنے ہم مذہبوں کو ہر جگہ آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کرتے پایا۔ گجرات کے راجہ کے بارے میں وہ لکھتا ہے: "اس کی حکومت میں اسلام کی عزت اور حفاظت کی جاتی ہے۔ ملک کے ہر حصہ میں عبادت خانے اور شاندار مسجدیں ہیں جہاں مسلمان پنجوقتہ نماز پڑھتے ہیں"[۵۵]۔ الاسطخری (۹۵۱ء) نے بلھار کی سلطنت کے شہروں میں مسلمانوں کو پایا اور بلھار کی طرف سے ان کے حکمران مسلمان ہی ہوتے ہیں[۵۶]۔ ابن حوقل (۹۶۸ء) نے قم ہال، سندان، سیمور اور کمبایا میں جامع مسجدیں دیکھیں اور ادریسی نے گیارھویں صدی میں لکھا کہ "شہر انہلواڑہ میں بڑی تعداد میں مسلمان تاجر آتے جاتے رہتے ہیں اور کاروبار کرتے ہیں۔ حکمران اور اس کے وزراء ان کے ساتھ بڑی

عزت سے پیش آتے ہیں اور انھیں حفاظت اور امن حاصل ہے۔"[۵۷]

یہ صحیح ہے کہ محمود غزنوی کے حملوں سے ہندوستان کے دروازے مسلمانوں کے لئے پورے طور پر کھل گئے لیکن اس سے پہلے ہی مغربی ہند میں مسلمانوں نے بااثر حیثیت حاصل کر لی تھی اور اس اثر سے انھوں نے اپنے مذہب کو پھیلانے میں کام لیا۔ خود ہندو حکمرانوں کی پاسداری سے ان کو اپنے مقصد کو آگے بڑھانے میں بڑی مدد ملتی تھی۔ محمد عوفی نے جو واقعہ بیان کیا ہے اُس سے ہندو حکمرانوں اور مسلمان تاجروں کے تعلقات پر بھرپور روشنی پڑتی ہے[۵۸]۔ جب کھمبیات کے ہندوؤں نے مسلمان تاجروں پر حملہ کیا تو سدھ راج (۱۱۴۳-۱۰۹۴ء) نے سارے معاملہ کی تحقیقات کی، حملہ کرنے والوں کو سزا دی اور مسلمانوں کو نئی مسجد بنانے کے لئے روپیہ دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض ہندو راجے مسلمان سپاہی نوکر رکھتے تھے۔ مثلاً سومناتھ کے حکمران کے بہت سے افسر مسلمان تھے اور احمد آباد کے قصباتی اپنا نسب بگھیلی راجاؤں کے خراسانی سپاہیوں سے منسوب کرتے ہیں[۵۹]۔

جہاں کہیں مسلمانوں کی فوج جاتی تھی یا مسلمان تاجر قیام کرتے تھے وہیں مسلمان درویش بھی پہونچتے تھے۔ نویں صدی میں ابوحفص ربیع بن صاحب الاسدی البصری جو محدث اور صوفی تھے۔ سندھ آئے اور وہیں ۱۶۰ھ میں انتقال کیا[۶۰]۔ دسویں صدی میں منصور الحلاج نے سمندر کے ذریعہ سے ہندوستان کا سفر کیا اور خشکی کے راستہ سے شمالی ہند اور ترکستان ہوتے ہوئے واپس ہوئے[۶۱]۔ گیارھویں صدی میں بابا ریحان درویشوں کے ایک قافلے کے ساتھ بغداد سے بھڑوچ آئے[۶۲]۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے راجہ کے لڑکے کو مسلمان کیا جس نے اپنے باپ پر حملہ کیا مگر مارا گیا۔ اسی زمانہ میں (۱۰۶۷ء) شیعہ تاجروں کی بوہرہ برادری کے مذہبی پیشوا یمن سے گجرات آئے اور یہیں آباد ہو گئے[۶۳]۔ اور نور الدین یا نور ستاگر (۱۱۴۳-۱۰۹۴ء) نے کنبی، کھروا اور کوری اقوام کو گجرات میں مسلمان کیا[۶۴]۔

محمود کے حملے کے بعد بکثرت مسلمان اہلِ علم اور مردانِ حق ہندوستان آئے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ان سب کی کوئی فہرست مرتب کی جا سکے۔ لیکن بعض اہم شخصیتوں کا ذکر یہاں کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک "کشف المحجوب" کے مصنف علی بن عثمان الہجویری تھے جو غزنہ کے رہنے والے تھے اور جو مسلمان ممالک کا وسیع دورہ کر کے لاہور آئے اور وہیں سنہ ۴۶۵ھ یا سنہ ۴۶۹ھ میں انتقال کیا۔[65] شیخ اسمٰعیل بخاری نے گیارھویں صدی کے شروع میں[66] اور منطق الطیر و تذکرۃ الاولیاء کے مشہور مصنف فریدالدین عطار نے بارھویں صدی میں ہندوستان کا دورہ کیا۔[67] خواجہ معین الدین چشتی[68] سنہ ۱۱۹۷ء میں اجمیر آئے اور وہیں سنہ ۱۲۳۴ء میں انتقال کیا۔ تیرھویں صدی میں شیخ جلال الدین تبریزی[69] شاگرد شہاب الدین سہروردی (بانی فرقہ الیمینانی یا مشرقی فلاسفر) بنگال آئے۔ سید جلال الدین بخاری[70] سنہ ۱۲۴۴ء میں بہاولپور کے شہر اوچ میں آ کر آباد ہوئے اور بابا فرید[71] پاک پٹن میں۔ اس کے بعد کی صدی میں عبدالکریم الجیلی[72] مفسر ابن عربی اور مصنف انسان کامل (فلسفہ تصوف کی ایک مشہور کتاب) نے ہندوستان کی سیاحت کی (سنہ ۱۳۸۸ء) اور سید محمد گیسو دراز[73] نے پونہ اور بلگام کے اضلاع میں لوگوں کو مسلمان کیا۔ پیر صدرالدین[74] بانی فرقہ خوجہ اور سید سیف الدین[75] بانی فرقہ مومنہ اور امام شاہ پیرانوی[76] پندرھویں صدی میں ہندوستان آ کر آباد ہوئے۔ دیگر مشہور صوفیائے کرام میں جو ہندوستان آئے یا یہاں آ کر آباد ہوئے سید شاہ میر[77] بن عبدالقادر جیلانی بانی فرقہ قادریہ، قطب الدین بختیار کاکی[78] جن کا مزار دہلی میں ہے اور جن کے نام سے مشہور قطب مینار منسوب ہے۔ بہاءالدین زکریا[79] (وفات سنہ ۱۲۶۶ء) اور جلال الدین سرخ پوش[80] (وفات سنہ ۱۲۹۱ء) جو ملتان اور اوچ میں رہے اور ہمایوں کے پیر محمد غوث[81] (وفات سنہ ۱۵۶۲ء) از فرقہ شطاری۔ ان کے علاوہ قلندر درویش مثل شاہ مدار[82] (گیارھویں صدی) اور سخی سرور[83] (بارھویں یا تیرھویں صدی) ہیں۔

مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ہمیں بلند مرتبہ شخصیتیں ملتی ہیں اور ان کے ساتھ وہ بے شمار لوگ بھی جو زیادہ مشہور نہیں ہوئے۔ ان سب نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا اور یہیں رہ کر اور بس کر جد و جہد کرتے رہے۔ اُن کے ذاتی روابط اور اثر سے اسلامی فلسفہ اور تصوف کے خیالات ہندوستان میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیل گئے اور ان سے جو نتائج برآمد ہوئے۔ ان کا جائزہ اگلے باب میں لیا جائے گا۔

اسلام میں تصوّف

جس سرزمین پر اسلام طلوع ہوا وہ خطّۂ ارض میں سب سے کم متواضع ہے۔ عرب کے وسیع علاقے محض اُڑتی ہوئی بالو کے خشک میدان ہیں۔ صرف ساحلی علاقوں میں یہ ممکن ہے کہ انسان قدرے آسائش سے زندگی بسر کرسکے اور تمدنی ادارے بنا سکے۔ اور یہیں زمانۂ قدیم میں سلطنتیں اُبھریں، تمدّن چمکا اور لوگوں نے دنیا کی قدیم تجارت میں حصّہ لیا اور اس کے بڑھانے اور پھیلانے کا وسیلہ بنے۔ لیکن چھٹی صدی میں قدیم زمانے کے افسانے لوگوں کے دماغوں سے محو ہوگئے تھے اور عرب بربریت کی زندگی میں ڈوب گئے تھے۔ مکہ جس کا شمار عرب کے اہم مقامات میں تھا۔ مادہ پرست تجارتی شہر تھا" جہاں نفع کی حرص اور سودخوری کی حکومت تھی اور جہاں عیاشی، شراب اور جوا فرصت کے مشاغل تھے، اور جس کی لاٹھی اُس کی بھینس کا رواج تھا۔ بیواؤں، یتیموں اور کمزوروں کی کوئی حیثیت نہ تھی اور وہ ایک بیکار کی بھرتی سمجھے جاتے تھے مذہب محض ایک بے معنی رسم پرستی تھی، ستاروں، پتھروں اور دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی جس پر کسی کو اعتقاد نہ تھا۔ حق و ناحق کے تصورات بالکل نامکمل تھے قتل کوئی اخلاقی جرم نہ تھا اور شادی کا احترام برائے نام ہی تھا۔ عورتوں کے کوئی حقوق نہ تھے، جائداد، وفاداری اور عزت کی کوئی قدر نہ تھی۔ ہوس پرستی کا ہر طرف دور دورہ

تھا ہے[۲]

اس اخلاقی اور مادی صحرا میں کہیں کہیں سبزہ بھی نظر آتا تھا جہاں بلند حوصلوں اور اعلیٰ خیالات کو پناہ ملتی تھی۔ مختلف مقامات پر یہودیوں اور عیسائیوں کی آبادیاں تھیں۔ مشرق کے جہاں گشت درویش اور اہل خرد قافلوں کے ساتھ سفر کرتے تھے اور کسی نہ کسی روپ میں تشنہ روحوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچاتے تھے۔ اُن کے روابط اور اثر سے ابتدائی مصلح جو حنیف کہلاتے تھے، پیدا ہو گئے جنھوں نے لوگوں کے اطوار درست کرنے اور اُن کے دلوں کو خدا کی عبادت پر مائل کرنے کوشش کی۔ اس طرح اخلاقی زندگی میں جو حرکت پیدا ہوئی تھی وہ درحقیقت صدائے بازگشت تھی اُس حرکت کی جس سے سماجی زندگی متاثر ہو رہی تھی۔ چھٹی صدی کے پہلے ہی عرب قبائل معاشی اسباب (آبادی کے اضافہ وغیرہ سے) مجبور ہو کر عراق اور شام کی طرف ہجرت کرنے لگے تھے اور اُن کی نقل و حرکت اور مستحکم تمدنوں سے اُن کے تعلقات کا اثر اُن لوگوں پر بھی پڑا جو پیچھے رہ گئے تھے۔[۳]

ان حالات میں پیغمبر اسلام پیدا ہوئے۔ وہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس کے وسائل محدود تھے۔ بچپن میں وہ یتیم ہو گئے۔ جوانی تک اُن کی پرورش بغیر کسی تربیت اور نگہداشت کے سخت افلاس اور مشکل حالات میں ہوئی۔ خود اپنی مصیبت اور اپنی قوم کے شرمناک حالات کی ذلت و خواری نے اُن کی حساس روح کو بہت زیادہ بے چین کر دیا۔ حنفاء کی تعلیمات درویشانہ اعمال اور غارِ حرا کی تنہائیوں میں غور و فکر کے سبب اُن کے دُکھی دل و دماغ اور متصوفانہ فطرت میں ایک مذہبی بحران پیدا ہوا اور وہ اس حالت میں اُن وجدانی مذہبی احساسات سے گزرے جنھوں نے اُن کا سارا نظریۂ حیات بدل کر رکھ دیا۔

آنے والے روزِ جزا کے بیدار خوف، گناہ کی عقوبت کا شدید احساس، مکہ کی رسوم کے مایوس کن کھوکھلے پن سماجی زندگی کی انتہائی بدحالی اور خود اُن کی روح کو روشن کرنے والے

تجربات نے انھیں روشنی دکھائی۔ وحی نے وہم وجہل کا پردہ چاک کیا اور انھیں وہ علم دیا جس سے زیادہ یقین کی بلند تر اور ہمہ گیر قوت عمل کسی اور علم میں نہیں ہے۔

حضرت محمد پر خدا کے احکام نازل ہوئے اور وہ دنیا کے لئے اللہ کے رسول، اور عرب قوم کے لیئے ہادی و مصلح کی حیثیت سے سامنے آئے۔ دوسرے مذہبی عارفین کی طرح اُن میں بھی مذہبی جوش شدید عملی سوجھ بوجھ کے ساتھ مل گیا اور انھوں نے نہ صرف ایک نئے مذہب کا پیغام دیا بلکہ ایک نئی قوم کے رہنما اور بانی بھی ہو گئے۔[۲۲]

جس مذہب کی اُنھوں نے تبلیغ کی وہ انتہائی سادہ تھا۔ اس مذہب میں عقاید اور ارکانِ عبادت کم سے کم تھے، اس لئے کہ قرآن کے بموجب خدا انسانوں کا بوجھ ہلکا اور ان کی قوت برداشت کے مطابق بنانا چاہتا تھا۔ توحید کے نظریہ کو انھوں نے اپنے پیغام کا مرکزی اصول اور روزے، زکوٰۃ، حج اور پنجوقتہ نماز کو سب سے زیادہ اہم عبادت قرار دیا اور ان کے ساتھ حضرت محمد کی رسالت کا اقرار اس مذہب کے خاص ارکان تھے سماجی حیثیت سے اس کی سب سے زیادہ موثر اور نمایاں تعلیم یہ تھی کہ سارے مسلمان بھائی بھائی ہیں اور اس حیثیت سے سب برابر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں پروہتوں کا کوئی طبقہ نہیں ہے۔ توحید کا مطلب یہ تھا کہ دیوی دیوتاؤں اور بتوں کی پرستش سے بالکل ہاتھ اُٹھا لیا جائے۔ مسلمانوں کے مذہبی شعور کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ واضح طور پر ہر وقت اس کا احساس رہے کہ خدا حاضر و ناظر ہے، وہ اپنے بندے سے قریب ہے۔ اس کی قدرت ساری کائنات کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور اس کی نافرمانی کا انجام خوفناک ہوگا۔ انسان کی بہتری اس میں ہے کہ وہ کمال بندگی اور پوری اطاعت شعاری کا اظہار کرے اور اس کی رحمت پر پورا بھروسہ رکھے۔ الغرض یہ ایک بے چون وچرا عقیدہ مندانہ اور کامل سُپردگی کی تعلیم تھی۔

پیغمبر اسلام کی وفات کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ زندگی کی پیچیدگیوں اور

تاریخی تقاضوں کے اثر سے ان کے سادہ مذہب میں نئے نئے فرقے بننے لگے۔ ابتدائی تفرقوں کی بنیاد سیاست تھی۔ خارجیہ، شیعہ، مرجیہ اور قدریہ فرقے سب سے پہلے نمودار ہوئے۔ شیعہ جو بہت جلد ایران میں پھیل گئے۔ ان میں انوکھے اور بہت ہی دلچسپ فرقوں کی سب سے زیادہ بہتات ہوئی۔ انتہا پسند شیعوں کے عقاید جو غلاۃ[۵] کہلاتے تھے حیرت انگیز طور پر ہندوؤں کے اصول سے ملتے جلتے تھے۔ مثلاً ان کا اعتقاد غلو اور تقصیر پر تھا۔ غلو سے اُن کا یہ مطلب تھا کہ انسان خدا کے درجے تک پہونچ سکتا ہے اور تقصیر سے یہ کہ خدا انسان کے درجے تک نیچے اُتر سکتا ہے۔ ان اصول کی بنا پر انھوں نے پیشوا کو الوہیت کا درجہ دے دیا۔ یہ بھی اُن کا عقیدہ تھا کہ خدا انسانی شکل (حلول) میں آسکتا ہے۔ نیز مسئلہ تناسخ پر اور ایک تشبیہی خدا پر، خدا کے ارادہ میں تبدیلی (بداء) پر اور امام کی دوبارہ واپسی (رجع) پر اُن کا ایمان تھا۔ ان انتہا پسند فرقوں کے مختلف نام تھے: خرمیہ اصفہان میں، قدریہ رے میں، مزدقیہ اور سندبادیہ آزربائیجان میں اور محمرہ (لال کپڑوں والے) مبیضہ (سفید کپڑوں والے) ماوراالنہر میں۔ لیکن ان میں غیر معمولی طور پر دلچسپ فرقہ علی اللہیہ[۶] تھا جو غالباً اسلام کے ابتدائی دور ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے ماننے والے ایران اور ہندوستان میں آباد ہوئے اور دبستان مذاہب کے مصنف نے ان کا ذکر کیا ہے۔

علی اللہیہ انتہا پسند شیعہ فرقہ تھا جو حضرت علی کی الوہیت کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اس کے ماننے والے مسجدوں میں نہیں جاتے تھے اور رسمی ناپاکی کا کوئی تصور نہیں رکھتے تھے۔ کثرت ازدواج یا طلاق کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور شادیوں میں مردوں اور عورتوں کو ساتھ ساتھ نچاتے تھے۔ وہ خدا کے پانچ ظہور کو مانتے تھے جنھوں نے تخلیق کائنات میں حصہ لیا۔ وہ ایک رسم ہم مشربی (خدمت) مناتے تھے جس میں مرغی یا بکری کا گوشت یا کسی مقدس موقع پر بیل کا گوشت سب مل کر کھاتے تھے۔ ان کے عقیدے کے

بموجب انسان پر دو قوتوں یعنی عقل اور نفس کی حکمرانی تھی۔ ان کی جماعت میں موروثی امیر رہبر) ہوتا تھا جسے اپنے کام میں مذہبی رسوم کے نگراں (خادم یا دلیل) اور ایک نمائندہ (خلیفہ) سے مدد ملتی تھی جو رسم ہم مشربی میں کھانے کے حصے تقسیم کرتا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ شاعر السید الحمیریؒ (۷۸۹۔۷۲۳ء) انھیں کے فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔

شیعوں میں اور بھی فرقے تھے جو قرآن کے کھلے ہوئے معنوں کو ماننے سے انکار کرتے تھے اور مجازی معنی لیتے تھے۔ ان کے نزدیک نماز کا مطلب امام کو سجدہ کرنا۔ زکوٰۃ کا مطلب امام کو عطیہ دینا اور حج کا مطلب امام کے پاس حاضر ہونا تھا۔[۸]

شیعہ خواہ انتہا پسند طبقے کے ہوں یا اعتدال پسند، ان سب کا بنیادی عقیدہ ایک تھا اور وہ عقیدہ امامت کا تھا۔ اس لئے کہ شیعیت میں مذہب کے متعلق سارے اختیارات ایک ایسے شخص میں مرکوز ہوتے ہیں جسے الہام ہوتا ہو اور جس کی موجودگی کے بغیر سچی ہدایت ممکن نہیں ہو سکتی۔ ابتدا میں امام کے دو کام تھے، ایک تو نماز کی امامت اور دوسرے مسلمانوں پر حکومت۔ لیکن حضرت علی اور امام حسن و امام حسین کی وفات نے سیاسی اقتدار کی امید ختم کردی۔ "شیعوں نے اس صورت کو بہتر سے بہتر طریقے سے نباہنے کی کوشش کی اور اب مذہبی قیادت کا حوصلہ کرنے لگے۔ خانوادۂ علی کے نمائندے اسلام کے لازمی رہنما اور مومنین کے امام ہو گئے"[۹] ان کے دعویٰ کی بنیاد دو باتوں پر تھی۔ اول تو وراثت کا حق اور دوسرے یہ کہ آسمانی نور نے جو حضرت محمد میں تھا، وہ نسلاً بعد نسل اماموں کی روحوں میں بھی منتقل ہوتا گیا۔[۱۰] امام خطا سے بری اور معصوم ہوتا تھا اور جو روشنی اس کے اندر تھی اس کی وجہ سے اس کی معصومیت اور ہدایت مسلّم تھی۔ "شیعوں کے انتہا پسند طبقہ نے امام کی ظاہری صفات میں اور مبالغہ کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ "ان میں سے بعض یا سبھی خدائی صفات کے حامل تھے یا خدا کے تمثیلی مظہر تھے اور اس عقیدے کے بموجب وہ انھیں خدائی کا درجہ دیتے تھے"[۱۱] نکلسن کے بقول

"انسانی خدا کا (یونانیوں کا) تصور شیعوں کے توسط سے اسلام میں آیا اور امام میں مرتکز ہو گیا جو خدا کا زندہ نمائندہ اور ایک ایسی نیم الٰہی شخصیت سمجھا جاتا ہے جس پر حیات عالم کا انحصار ہے۔" [۱۲]

انہیں ابتدائی شیعی فرقوں میں سے سبعی [۱۳] اور اثنا عشری [۱۴] پیدا ہوئے۔ اول الذکر کا بانی ایک شائستہ ایرانی متشکک عبداللہ بن میمون تھا جس کا مقصد عرب اقتدار کو ختم کرنا تھا۔ اس کے نظام میں سات کا عدد ایک پُراسرار مفہوم رکھتا تھا۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ پیغمبر سات تھے جن کے سات معاون تھے اور ہر پیغمبر اور اس کے خلیفہ کے درمیان سات امام تھے، وہ خود سب سے بڑا اور آخری امام تھا۔ اُس کی الٰہیات میں خدا ایک ہستی مطلق تھا جس کے نہ کوئی صفات تھے نہ نام۔ وہ اولین موجود ہستی تھا اور اُس کے دماغ سے ایک دوسری ہستی یعنی خدا پیدا ہوا جس نے دنیا کو پیدا کیا اور اس کا حاکم ہے۔ ان دو ہستیوں میں ایک بلاصفات کے اور ایک مع صفات کے ہندو مذہب کے برھما اور ایشور سے بہت مشابہ ہیں۔

پیغمبر جو ہر خداوندی تھا، ایک ظہور جو خالق سے چند درجہ الگ ہے، دراصل تمام جاندار ہستیاں موجود ماقبل کے ظہورات کا تسلسل ہیں اور فرق صرف اس کا یہ ہے کہ وہ اس سے کتنے دور ہیں۔ چنانچہ متعدد جوہروں سے ہوتے ہوئے سبھی بالآخر خدا تک واپس جائیں گے۔ اس فرقہ میں شامل ہونے والے کو اپنے معلم کی مدد سے مختلف مدارج طے کرنا ہوتے تھے یہاں تک کہ پیغمبر کے درجہ تک پہونچ جائے۔

قرامطہ اسماعیلیہ (سبعی) کی ایک شاخ تھے جو ۸۹۰ء میں اُن سے الگ ہوئے۔

اثنا عشری بارہ اماموں کو مانتے ہیں۔ جو حضرت علی کی اولاد ہیں۔ ان میں سے آخری محمد بن حسن تھے جو ۸۷۳ء میں غائب ہو گئے اور جن کے دوبارہ ظاہر ہونے کا انتظار ہے۔ صفوی خاندان جس نے ۱۵۰۲ء میں ایران کو فتح کیا، اسی فرقہ کا تھا۔

ان کے علاوہ حشیشین تھے جن کا گڑھ الاموت اور شام میں مصیاف تھا۔ انھیں ہلاکو نے ختم کر دیا۔ اور نیز فاطمی دروزی اور نصیری بھی تھے۔

اس سے زیادہ اہم دیگر فرقوں کا معاملہ تھا جو خاص کر کلامی بنیادوں پر قائم ہو گئے تھے۔ مسلمان متکلمین کے دماغوں کو جن مسائل نے پریشان کیا تھا وہ خاص طور پر خدا کی ماہیت مخلوق سے اس کا تعلق، انسان سے اس کا واسطہ، روح کی حقیقت اور خدا کے علم کی نوعیت سے متعلق تھے۔ شروع کے فرقوں میں سب سے زیادہ بااثر معتزلہ یعنی اسلام کے عقلیت پسندوں کی جماعت تھی۔[۵]

معتزلہ قدریہ کے جانشین تھے جن کا اختیار پر عقیدہ تھا۔ انھوں نے سب سے پہلے مذہبی مباحث میں فلسفہ کا استعمال کیا۔ معتزلہ شروع میں گوشہ نشین درویشوں کی ایک جماعت تھی۔ انھوں نے اس تحریک کو بڑی تقویت دی جس میں اسلام کے عقلیت پسند شامل ہو گئے تھے شیعوں سے بھی ان کا قریبی تعلق تھا، جو ذہنی اعتبار سے ان سے قریب تھے۔[۶]

اس فرقہ کا بانی واصل بن عطا تھا جو مشہور معلّم الوالحسن بصری کا شاگرد تھا۔ اور پھر اُن سے الگ ہو گیا تھا اور اسی وجہ سے وہ اور اس کے ماننے والے معتزلہ کہلاتے تھے۔ اس تحریک کے دوسرے مشہور رہنما امیر ابن عبید (متوفی سنہ ۱۴۴ھ) ابو الہذیل (متوفی سنہ ۲۲۶ھ) النظام (متوفی سنہ ۲۳۱ھ) بشر بن معتمر (ہمعصر الرشید)، ابو عبیدہ معمر (متوفی سنہ ۲۱۰ھ) ثمامہ بن اشرس (متوفی سنہ ۲۱۳ھ) الجاحظ متوفی سنہ ۲۵۵ھ) الخیاط (متوفی سنہ ۲۳۰ھ) اور الزبیر (متوفی سنہ ۳۰۳ھ) تھے۔

معتزلہ کا عام رجحان یہ تھا کہ صداقت کے معروضی اور خارجی معیار کو چھوڑ کر داخلی اور تنقیدی اور نیز شہادتی ذہن پیدا کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے عقل کو مذہبی علم و معارف کا اصلی سرچشمہ مانا۔ اُن کے کلامی استدلال میں یہ خیال غالب تھا کہ

اخلاقیات اور الٰہیات میں توحید سے متعلق عوام کے عقاید میں بڑے الجھاوے اور بگاڑ پیدا ہو گئے ہیں ان سے انھیں پاک کیا جائے۔ شنکر کی طرح انھوں نے توحید کیلئے بھرپور جدوجہد کی۔ اس سلسلہ میں اُنھیں مذہب تشبیہہ کے پیروؤں سے لڑنا پڑا، جو اپنے تشبیہی رجحانات کی تائید میں قرآن و حدیث سے ایسے حوالے دیتے تھے جن میں تشبیہی رجحانات ملتے ہیں۔ ان عبارتوں کی اُنھوں نے خود اپنے طریقہ (تاویل سے) تشریح کی۔ پھر اُنھیں اُن لوگوں سے بھی لڑنا پڑا جن کا عقیدہ تھا کہ علم، قدرت وغیرہ خدا کی صفات ہیں۔ خدا کے ساتھ ابدی صفات کو وابستہ کرنا کثرت کو تسلیم کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر فانی خدا کے علاوہ اور بھی غیر فانی ہستیاں ہیں۔ ہندو موحدین کی طرح ابو الہذیل کا یہ عقیدہ تھا کہ خدا عالم، قادر، اور محبت کرنے والا ہے۔ لیکن اُس کا علم، قدرت اور محبت درحقیقت اُس کی ذات ہی ہے۔ خدا کی صفات سلبی صفات ہی کی شکل میں بیان کی جا سکتی ہیں اور اُن کا وجود محض بطور ذات خدا کے جوہر کے ہے۔ معمر بن عباد کے یہاں توحید کا محض ایک ذہنی امکان رہ گیا جس کے بارے میں کوئی بات قطعیت اور وثوق سے نہیں کہی جا سکتی۔ اس طرح خدا ایک نامعلوم ہستی بن گیا۔ نظّام کے شاگرد اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھے اور ایک قادر مطلق خدا کے علاوہ جو نامعلوم تھا ایک اضافی خدا کو مانا جو خالق اور حاکم تھا۔ ابو الہذیل نے یہ تعلیم دی کہ تخلیق کے معنی تغیر کے ہیں اور فنا کا مطلب سکون ہے اور یہ کہ یہ دونوں عمل ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتے رہتے ہیں۔ دوسروں کا یہ عقیدہ تھا کہ تخلیق پہلے سے موجود امکانات کا عمل میں آنا ہے، یا اُس چیز کا اظہار جو پہلے پوشیدہ تھی۔ النظّام نے قانون اور پہلے سے موجود غیر ظاہر حالت کا اندرونی ضروریات کے مطابق تدریجی ارتقاء کے نظریہ کو ثابت کیا۔ اس طرح کائنات کے لئے خدا محض ایک مؤثر سبب تھا۔ کائنات خود اپنے غیر متغیر

قانون کے مطابق ارتقائی منزلیں طے کرتی رہی۔

معتزلہ کی نمایاں خصوصیت الٰہیات میں وحدت تھی اور اخلاقیات میں عدل۔ اُن کے نزدیک عدل کا تصور ہمہ گیر تھا۔ حتّٰی کہ خود خدا بھی اُس سے بالاتر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ خدا کی قدرت بھی عدل کے لوازم کی پابند ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ چونکہ خدا نے انسان کو اس کی بھلائی کے لئے پیدا کیا تھا۔ اس لئے ضروری تھا کہ وہ انسان کی ہدایت اور خدا کی راہ بتانے کے لئے پیغمبر بھیجے۔ چنانچہ رحمت خدا لازمی ہے۔ (لطف واجب) انسان کی فلاح کا تقاضا ہے کہ ایسا ہی ہو۔ ایک اور نتیجہ اُس اصول کا یہ تھا کہ نیکی اور بدی کا تعلق خدا کی مَن مانی مرضی پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ایک قطعی معیار کے مطابق ہے۔ ایک ضروری اور قطعی قانون جس کا خود خدا بھی پابند ہے۔

انسان با اختیار ہے اور اس لئے نیکی یا بدی کو اختیار کرنے کی ذمہ داری اُسی پر ہے اور جس چیز کو وہ اختیار کرے اسی کے مطابق جزا یا سزا کا مستحق ہے۔ معتزلہ کے نظریۂ حیات سے ترکِ دنیا اور رہبانیت کا رنگ جھلکتا تھا۔ مسعودی نے ان کے خیالات کی تعریف کرتے ہوئے عمرو بن عبید کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "خواہش انسان کو اندھا کر دیتی ہے اور موت اُس کو اُس کی آرزوؤں سے جُدا کر دیتی ہے۔ دنیا ایک منزل ہے جہاں مسافر صرف ایک لمحہ کے لئے قیام کرتا ہے اور پھر گزر جاتا ہے۔ اس کی مسرتیں آلام ہیں۔ اس کے پھندے مہلک ہیں، اس کا سکون ہیجان ہے اور اس کی بادشاہت انقلاب ہے۔ انسان کا سکون مسلسل خطرے کی گھنٹی سے برہم ہو جاتا ہے۔ امن و اضطراب دونوں بے حقیقت ہیں۔ اس لئے کہ موت انسان کا انجام ہے۔ وہ ادبار کے ہاتھوں میں کھیلتا ہے اور تقدیر کی گود میں پرورش پاتا ہے۔ کوئی اپنے کو بچانے کے لئے بھاگ کر دیکھ لے۔ وہیں موت اس کی گھات میں ہوگی۔ ذرا سا غلط قدم اُٹھا، اور گرنا یقینی ہے۔ انسان اپنے کو تھکا دیتا ہے، مگر اس کی کوششوں کا نفع اُس کے

وارثوں ہی کو ملتا ہے اور قبر اس کی جد و جہد کے ثمرات کو سمیٹ لیتی ہے۔[۱۷]

آخر میں وحی کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن خدا کا غیر فانی غیر مخلوق، اور خطا سے بری کلام نہیں ہے۔ اس طرح وہ ایسے ترقی پذیر الہام کے قائل تھے جو ان کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے مطابق ہو۔

دینیات پر منطق کے بھرپور عمل نے ایک خیالی لاشخصی مطلق خدا کا تصور پیدا کیا جس سے انسان کی دو عالمگیر ضروریات کی یعنی اپنے سے بالاتر قوت کا سہارا، اور ایک ایسی شخصیت یا نصب العین سے لگاؤ جو محبت کے عمیق ترین جذبات کو ابھارے تشفی نہیں ہوتی تھی۔ معتزلہ کے ردِّ عمل کے طور پر یہ دو رجحانات جو پہلے سے موجود تھے پورے طور پر ابھر پڑے اور دو دیگر رجحانات جو استدلالیت ہی کا نتیجہ تھے نمودار ہو گئے، یعنی فلسفیانہ خیال آرائی اور لاادریت یا بالکل ہی دہریت۔ اول الذکر دو رجحانات کی نمائندگی خاص طور پر محدثین اور فقہائے کی۔ یعنی احادیث رسول کے چھ مشہور جامع اور چار بڑے امام جنھوں نے اسلامی فقہ مدون کیا۔ آزاد خیالوں (معتزلہ) کے عروج کے معنی یہ نہیں تھے کہ آزادی کامران اور سرخرو تھی، اس لئے کہ انھوں نے اپنے حریفوں پر پوری قوت سے دست درازی کی اور ایک بہت ہی مقتدر فقیہہ ابن حنبل کو اپنی دیانت اور آزادی فکر کی وجہ سے بڑی آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔ متوکل (۸۴۷-۶۱ء) کی حکومت میں جا کر پرانے دور کے حامیوں کو سر اٹھانے کا موقع ملا۔

ابوالحسن الاشعری[۱۸] اس تحریک کے رہنما تھے۔ وہ ۸۷۳ء (۲۶۰ ہجری) میں پیدا ہوئے اور ایک مقتدر صحابی رسول ابوموسیٰ کی اولاد سے تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد میں گزارا۔ ابتدا میں وہ معتزلیوں سے وابستہ تھے۔ اور چالیس سال تک ان کے ساتھ رہے۔ آخر میں لطفِ واجب کے مسئلہ پر اپنے استاذ

جُبّائی سے ان کا اختلاف ہو گیا اور ایک مختصر سی تند جھڑپ کے بعد وہ محدثین کے خیالات
کے پیرو بن گئے۔ انھوں نے معتزلہ سے اپنی بے تعلقی کا علی الاعلان اظہار کیا اور اس
کے بعد اپنی تقریروں اور کتابوں کے ذریعہ ان کے غیر مقلدانہ خیالات کی مخالفت پوری
قوت سے کرتے رہے۔ اُن کا انتقال سنہ ۹۳۱ء اور سنہ ۹۴۱ء کے درمیان ہوا۔

الاشعری کا موقف انتہا پسند مطلق العنان معتزلہ اور انتہا پسند مذہب
تشبیہہ کے پیروؤں یعنی مشبہین اور خارجیئین کے بین بین تھا۔ انھوں نے معتزلہ
کی منطق سے کام لیا۔ لیکن اس میں قدیم روایات کو شامل کیا اور اس طرح علم کلام
کا ایک نیا مکتب خیال قائم کیا۔ خدا کے بارے میں اُن کا تصور استدلالیوں کے لاشخصی
انتزاع اور مادہ پرستوں کی واضح حقیقت دونوں سے مختلف تھا۔ ان کے نزدیک خدا
تمام عمدہ صفات رکھتا ہے، لیکن وہ صفات انسانی صفات سے کوئی مشابہت نہیں رکھتی ہیں۔ اسی
طرح مادہ کے وجود کو انھوں نے تسلیم کیا۔ لیکن یہ نہیں مانا کہ یہ وجود اُسے خدا نے دیا
ہے۔ انسان کے مقسوم اور طرزِ عمل کے بارے میں اُن کا عقیدہ تھا کہ انسان خود اپنی
کوشش اور خدا کی اجازت سے پیغمبر کی شفاعت پر رحمتِ خداوندی حاصل کرتا ہے۔

ایک صدی کے بعد الاشعری کے خیالات کو باقلانی نے جو سنہ ۱۰۱۳ء میں فوت ہوئے، اور زیادہ
واضح طور پر پیش کیا۔ پھر سو سال بعد باقلانی کے جانشین الغزالی (سنہ ۱۰۵۸ء۔ ۱۱۱۱ء) نے جنھوں نے مسلم
دینیات پر مہر لگا دی۔ مسلمان انھیں دینیات میں سب سے بڑی سند مانتے ہیں اور حجۃ الاسلام
سمجھتے ہیں۔ رینان نے انھیں "عرب فلسفیوں میں سب سے زیادہ مجددانہ دماغ والا" کہا ہے اور تھولک
کی رائے اُنکے متعلق یہ تھی کہ اگر کبھی کوئی شخص حقیقی عالم دینیات کے خطاب کا مستحق ہو سکتا ہے تو وہ یہی شخص ہے۔

غزالی طوس میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا اور اُن
کی پرورش ایک صوفی نے کی جو اُن کے مرحوم والد کے دوستوں میں تھے۔ انھوں نے
دینیات اور فقہ کی تعلیم حاصل کی مگر جلد ہی انھوں نے منقولات سے اپنا دامن چھڑا لیا اور

کلام، منطق، سائنس، فلسفہ اور تصوف میں لگ گئے۔ اُن کے علم و فضیلت کا شہرہ دور دور پھیل گیا۔ ۱۰۸۵ء میں نظام الملک اُنھیں مدرسہ نظامیہ بغداد میں لے آئے دس سال بعد وہ ایک دماغی اُلجھن میں مبتلا ہو گئے اور بغداد چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔ وہ متشکک بن گئے اور مذہب پر سارا اعتقاد کھو بیٹھے۔ ان کے متصوفانہ تجربات نے اُنھیں شکوک سے نکالا اور پھر منطق اور فلسفہ کو خیرباد کہہ کر اُنھوں نے تصوف سے نجات کی اُمیدیں وابستہ کیں۔ اُنھوں نے محدثین کی تعلیمات کو رد کر دیا۔ اس لئے کہ اُن کے نزدیک اس کی حیثیت محض طفلانہ تھی۔ لیکن انھیں کلام میں یا سائنس یا فلسفہ میں بھی تسکین نہ ملی۔ علم و معرفت کی صرف ایک صحیح راہ تھی اور وہ وجد اور حقیقی وجدان کی منزلوں سے ہو کر گزرتی تھی، اس لئے اُنھوں نے دُنیا سے کنارہ کش ہو کر متصوفانہ اعمال میں اپنے کو منہمک کر دیا۔ اور بالآخر اُنھیں وہ تسکین قلب حاصل ہو گئی جس کی تلاش تھی۔ ۱۱۰۶ء میں اُن کا تقرر مدرسہ نیشاپور میں ہوا لیکن جلد ہی وہ اس سے بھی دست کش ہو گئے اور اپنے وطن طوس آ کر ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ قائم کی یہیں اُنھوں نے اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ رد فلسفہ میں لکھی اور یہیں ۱۱۱۲ء میں اُن کا انتقال ہوا۔

الغزالی نے اسلامی دینیات میں بہت ہی اہم اضافہ کیا۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اُنھوں نے عقل کو آخری سند ماننے سے انکار کر دیا اور مذہب کی حقانیت کا ثبوت براہ راست تصور پذیری کے درجے ہندوؤں کے یہاں سمادھی کہتے ہیں عمل میں تلاش کیا۔ انھوں نے استدلال کیا کہ علم کے معمولی وسائل سے کسی شئے کی صرف اضافی حیثیت ہی معلوم ہو سکتی ہے اور چونکہ خدا مطلق ہے اس لئے انسان خدا کی صفات یا فطرت کا قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لئے اُسے یہ علم حاصل کرنے کے لئے پیغمبر کے یا خود اپنے الہام پر بھروسہ کرنا چاہیئے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ خدا کا جاننا ممکن ہے۔ اس لئے کہ خدا کی فطرت اصل میں انسان کی فطرت سے مختلف نہیں ہے اور

یہ کہ انسانی روح میں اُلوہیت کا رنگ موجود ہے اور انسان جب مر جاتا ہے تو روح اپنے منبع الوہیت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ جہاں تک اشیاء کے اضافی ہونے کا تعلق ہے الغزالی نے کائنات کے متعلق سائنس کے نقطۂ نظر کو مان لیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے یہ بھی کہا کہ نظامِ فطرت کے پیچھے ایک مطلق ہستی موجود ہے جس کی مشیت سب پر حاوی ہے۔ کائنات کا وجود تین جہتوں میں ہے: دنیائے احساس یا تغیر (عالم الملک) دنیائے جبر (عالم الجبروت) اور مستقل سکون کی دنیا (عالم الملکوت) یہ تینوں عالم زمان و مکان میں جُدا جدا نہیں ہیں، بلکہ افلاطون کے خیالات کی مانند وجود کی جہتیں ہیں۔

الغزالی نے اُس حلقے کی تکمیل کی جس میں فلسفیانہ خیال آرائی ہمیشہ گردش کرتی ہے۔ معتزلہ نے اس حلقہ کی ابتداء یوں کی کہ عقل کو مذہب کا حکم بنایا تھا لیکن خود ان کی منطق کی بے رحمانہ رفتار اپنے جال میں پھنس گئی اور الاشعری اور الغزالی کے ہاتھوں ہمیشہ کے لئے ختم ہو کر رہ گئی منطقیوں کے حلقے سے باہر فلسفیانہ خیال آرائی کی زد میں کئی شاخیں پھوٹیں متکلمانہ عقلیت سے دہریت یا لاادریت، خالص فلسفے اور عقلیت کے کامل استرداد یعنی تصوف کے سوتے پھوٹے۔

لاادری اور منکر عموماً شاعروں، سائنس دانوں وغیرہ میں پائے جاتے تھے۔ جو سب کے سب ایرانی یا ہندوستانی فکر سے متاثر تھے۔ شروع کے لاادریوں کے نام جاحظ (۸۶۹ء) نے گنائے ہیں اور ان کے اصول و عقائد کا ذکر طبری نے کیا ہے۔ ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ء) اور الغزالی نے خیالات کے اعتبار سے ان کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کی۔ عام طور پر وہ شخصی خدا اور ایک غیر فانی روح کے منکر ہیں۔ پیغمبروں کو اور مذہبی احکام کو بنظر حقارت دیکھتے ہیں اور کائنات کی ابدیت یا دو یا تین بنیادی اصولوں کی ہمیشگی کے قائل ہیں۔[۲۰]

خلیفہ یزید (متوفی ۷۴۴ء) کا شمار انھیں میں تھا۔ شاعر ابو تمام (متوفی ۸۴۶ء)

اور متنبّی (متوفی ۹۶۵ء) پر لاادری رجحانات کا شبہ کیا جاتا تھا، لیکن ان میں سب سے زیادہ نمایاں ابو العلاء المعرّی (متوفی ۱۰۵۷ء) اور عمر خیام تھے۔

ابو العلاء کے متعلق اُس کے دیوان کے مترجم ہنری بیرین نے لکھا ہے کہ وہ "نہ صرف اس زمانہ کی سیاست اور مذہب سے کبیدہ خاطر تھا بلکہ اُس کا فکر بہت ہی گہرا تھا اور وہ بدھ سے متاثر تھا۔"[۲۱] ابو العلاء تناسخ کا قائل تھا اور صرف سبزی کھاتا تھا، وہ دودھ، شہد اور چمڑے کا استعمال بھی ناپسند کرتا تھا اور جانوروں پر بہت ترس کھاتا تھا۔ کپڑے اور خوراک میں وہ نفس کُش درویشوں کی مانند تھا۔ تارک الدنیا اور تجرد کا پیرو تھا۔ وہ عرب کے مایہ ناز شعراء میں سے تھا۔ علم و فضل میں بھی اس کا مرتبہ بلند تھا اور اس کے گرد مختلف ملکوں کے ہزاروں طالبانِ علم کا مجمع رہتا تھا۔ جس شخص کو اس کی مدد کی ضرورت ہوتی تھی، اُن کی مدد وہ بڑی شفقت کے ساتھ کرتا تھا۔ وہ دکھاوے کے زہد و تقویٰ اور رسمی مذہب کا دشمن تھا اور اس کا نغمہ یہ تھا:

> "مسجدوں میں عبادت چھوڑ دو اور بے جان نماز اور قربانی کے بکرے سے دور رہو، اس لئے کہ اگر تقدیر نیند کا پیالہ یا دُکھ کا پیالہ لائے تو وہ تمھیں پینا پڑے گا۔"[۲۲]

اور پھر یہ کہ:-

> "متعدد راستے ہیں اور متعدد دھندے، اور متعدد رہنما، پھر ان میں سے آقا کون ہے؟ اس لئے کہ بیشک محمد کے پاس تلوار تھی اور اُن کے پاس ممکن ہے کہ سچائی ہو۔ شاید، شاید!"[۲۳]

اور پیغمبروں اور جنت کے بارے میں کہتا ہے:

> "اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ یہ تو صحیح ہے۔ لیکن انسان کے دماغ کے ماسوا کوئی پیغمبر نہیں ہے۔

اور وہ اندھیرے میں جنت کی تلاش کر رہا ہے جو مجھ میں اور تم میں ہے۔"[۲۴]

دنیا کے بارے میں اُس کا خیال ہے کہ وہ محض فریبِ نظر ہے:

"شاید دنیا کچھ نہیں ہے، خواب کی جگہ ہے اور خواب کی دنیا کے لوگ
جو کہتے ہیں ہم فوراً ذہن نشین کر لیتے ہیں۔
اور ہم اور وہ ممکن ہے ایک درخشاں نسل کے سائے ہوں۔"[۲۵]

وہ یکا قنوطی ہے جو دُکھ کے مزے لیتا ہے اور اس میں انسان کی باوقار زندگی کا امکان دیکھتا ہے:

"ہم مصیبت جھیلتے ہیں کہ ہم جانیں اور یہی بس ہمارا علم ہے۔
اگر ہم بے خوف و خطر سخت جد و جہد کریں کہ دُکھ کے ٹیلوں کو میٹ
دیں تو محبت و ہمت کے گنبد گر پڑیں گے۔"[۲۶]

عمر خیام اتنا مشہور رہے کہ محض اس کا نام لینا کافی ہے، کسی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

اسلام کے فلسفی الکندی، فارابی (متوفی ۹۵۰ء)، اخوان الصفا ابن مسکویہ اور ابن سینا (متوفی ۱۰۳۶ء) مشرق میں اور مغرب میں ابن باجہ (متوفی ۱۱۳۸ء)، ابن طفیل (متوفی ۱۱۸۵ء) اور ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸ء) کے بارے میں کسی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے مابعد الطبعیاتی اصول بیشتر یونانی فلسفہ پر مبنی تھے اور ہندوستان میں اُن کا اثر صرف اس حد تک ہوا کہ وہ تصوف کے جزو بن گئے۔ لیکن یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ الندیم نے اپنی فہرست کے لئے ہندوستان کے مذہبی فرقوں کے بارے میں معلومات الکندی کی ایک تالیف سے حاصل کیں، اور الکندی کی معلومات اُن بیانات پر مبنی تھیں جو ہندوستان میں یحییٰ بن خالد برمکی کے ایک سفیر نے قلمبند کئے تھے۔

فارابی بے پناہ مصنف تھا اس لئے کہ منطق اور الٰہیات کے علاوہ اس نے

اخلاقیات، سیاسیات اور موسیقی پر بھی کتابیں لکھیں۔ اُس نے افلاطون اور ارسطو کے اصولوں کو باہم ملانے کی کوشش کی اور اُس کی منطق ابن سینا کے فلسفہ کی بنیاد بنی۔ الغزالی اور ابن رشد کے ساتھ ابن سینا کو بھی مسلم مفکرین میں بلند ترین حثیت حاصل ہے۔ اس کا قانون مسلّم اصول علاج میں حرف آخر ہے اور فلسفہ میں اُس کے ذہنِ رسا اور لطافتِ فکر کا کوئی اور مقابلہ نہیں کر سکتا۔

فلسفیوں نے اسلامی فکر میں نو افلاطونیت کے ظہور کے خیالات رائج کئے اور انھوں نے جو ذہنی اور فکری فضا پیدا کی اُس سے صوفیوں کو تصوف کی فکری اساس قائم کرنے میں بہت مدد ملی۔ اگر الغزالی متعینہ عقاید سے چل کر تصوف تک پہونچے، تو ابن سینا جس کے افکار کی جودت نے یونانی فلسفہ کا احاطہ کیا تھا، اُسی منزل پر جا لگا۔ اس کا خیال تھا کہ عقل کی کارفرمائی صرف سائنس کی دنیا تک محدود ہے۔ لیکن عقل کے علاوہ ایک چیز اور ہے جسے وجدان کہتے ہیں اور جس کے توسط سے صداقتِ مطلقہ کا کافی علم آسانی کے ساتھ اور بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کی الٰہیات نے صوفیانہ عقاید کو فکری قوت بخشی اس لئے کہ اُس نے کہا کہ حقیقت دراصل ایک ابدی حسن ہے جس کی فطرت یہ ہے کہ اپنا اظہار و اثبات کرے اور کائنات کے آئینہ میں آپ اپنا جلوہ دیکھے۔ یہ اظہار و اثبات محبت ہے، کیونکہ محبت حُسن کی قدردانی کا جو سرتاپا کمال ہے، دوسرا نام ہے۔ اس طرح محبت ساری دنیا میں جاری و ساری ہے۔ زندگی میں حرکت ہے تو اسی کی وجہ سے اور ذی حیات مخلوقات میں کمال کی اصلی منزل تک پہونچنے کا جس سے کردہ تخلیق کے بعد دور ہٹ آئی ہیں جو جذبہ پایا جاتا ہے تو یہ سب اسی کی کارفرمائی ہے اور یہ محبت ہی ہے جس کی معجز نمائی کے طفیل انسانی روح ابدی حقیقت سے ہمکنار ہوتی ہے۔

اس طرح خواہ وہ معتزلہ کی منطقیت ہو خواہ آرتھوڈکس متکلمانہ تقلید یا خالص فلسفہ فکر کی ہر راہ نے تصوف ہی کی طرف رہنمائی کی، بظاہر فکر و نظر کی مختلف راہوں کا یہ اتصال

محض منطقی ضرورت کا رہین منت نہ تھا بلکہ کچھ دوسرے زیادہ گہرے سماجی اسباب بھی تھے جن میں دو باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں:

(۱) اُس قوتِ عمل اور نشاط کا اضمحلال جو ایک عالمگیر مملکت کے قیام میں ممد و معاون ثابت ہوئی تھی اور (۲) قوم پرستی کے جذبہ کا آغاز و فروغ جس کی وجہ سے خلافت عباسیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ فکر کی دنیا میں ان واقعات سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ واضح ہیں۔ بارھویں صدی کے بعد مسلم ذہن پر تصوف کا اثر و غلبہ بڑھتا رہا۔ ادب، فلسفہ اور مذہب سبھی نے اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے آگے سر جھکا دیا۔

اب موقع ہے کہ ذرا پیچھے ہٹ کر صوفی رجحانات کی ابتداء و ارتقاء کا جائزہ لیا جائے۔ تصوف ایک پیچیدہ چیز ہے۔ اس کی مثال اُس دریا کی سی ہے جس میں مختلف مُلکوں کی چھوٹی چھوٹی ندیاں آ کر ملتی ہیں اور اسے ایک بڑا دریا بنا دیتی ہیں۔ اس کا اصل سرچشمہ قرآن اور پیغمبر اسلام کی زندگی ہے۔ مسیحیت اور نوافلاطونیت کے دھارے اسی میں آ کر ملے اور اس کا حجم بڑھا۔ ہندویت اور بدھ دھرم نے اس کو کئی نئے خیالات دیے اور قدیم ایرانی مذاہب جیسے زردشت اور مانی کے مذاہب وغیرہ نے بھی اسے اپنا اپنا حصہ دیا۔

حضرت محمد ایک صوفی تھے اور قرآن کی آیات میں تصوف کی آواز صاف سنائی دیتی ہے[۲۸]۔ مکی سورتیں خصوصاً اور مدنی سورتیں کہیں کہیں مذہبی عقیدت اور درویشانہ جذبات میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ ان کی تعلیم بالکل سپردگی اور نفس کشی ہے۔ خدا کو آسمانوں اور زمین کا نور کہا گیا ہے[۲۹]۔ خدا اپنے ماننے والوں سے کہتا ہے "خدا اُن سے محبت کرتا ہے اور وہ خدا سے"[۳۰] اور اسی لئے اُس کا پیارا نام محبت کرنے والا (ودود) ہے[۳۱]۔ پھر قرآن کہتا ہے "جو لوگ عجز و انکسار کے ساتھ زمین پر چلتے ہیں اور جب اُن سے جاہل گفتگو کرے تو کہتے ہیں سلام، انھیں جنت میں بلند ترین جگہ ملے گی"[۳۲]۔ مزید برآں مسلمانوں میں شروع ہی سے ایسے عقیدت مند تھے جو مسلسل قرآن کی تلاوت کرتے تھے۔ اور

استغفار کرتے تھے۔ (مثلاً بکاؤن)[۳۳] جو روزے رکھتے تھے اور دعائیں کرتے تھے، باوجود اس کے کہ حضرت محمد نے اعتدال کی تاکید کی ہے، جو لوگ زاہد اور عباد کہلاتے تھے اور جن کا کلمہ ترکِ دنیا (الفقر من الدنیا) تھا وہ رہبانیت اور زہد کو خاص کر اچھا سمجھتے تھے، ان رہبانوں نے معمولی رسوم مذہبی میں فرائض سے زیادہ امور کو بڑھا دیا۔ ان کی نمازیں بہت تھیں اور بہت روحانیت سے بھری ہوئی، ان کے روزے بہت تسلسل سے اور زیادہ سخت ہوتے تھے۔ قدرتاً اُن کے اخلاق اور طرزِ زندگی درویشانہ زندگی کی مثال کے طور پر پیش کئے جاتے تھے اور انھیں مبلغ، ثالث سفیر اور امیر جماعت کی حیثیت سے اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع ملتا تھا۔[۳۴]

جب مسلمانوں کا عیسائیوں سے ربط ہوا تو یہ رجحانات اور قوی ہو گئے، عبادت کے معاملے میں مراقبہ، اللہ کے نام کا ذکر کرنا اور دعا (ذکر) اور اخلاقیات میں ذاتی مفاد کے معاملات سے قطعی بے تعلقی، اللہ پر کامل بھروسہ (توکل) مادی اشیاء کا ترک (فقر) دکھ، درد، بیماری، تعریف، یا مذمت سے بے نیازی۔ یہ مسیحی رجحانات پورے طور پر اثر انداز ہونے لگے۔ ابو عبداللہ الحارث المحاسبی (متوفی ۸۵۷ء) کے خیالات میں جو سب سے پہلے صوفی مصنف ہیں اور جن کی تصنیفات محفوظ ہیں، مسیحی انجیل سے استفادہ کے واضح آثار ملتے ہیں۔ ان کی ایک تصنیف کاشتکار کی حکایت سے شروع ہوتی ہے اور دوسری پہاڑ کے واعظ کی توضیح ہے۔[۳۵]

نو افلاطونیوں نے اپنے ظہور اور موثر وحدت وجود کے اصول سے دنیا سے نفرت کے جذبہ اور راہبانہ زندگی کے رجحان کو اور قوت بخشی۔ نو افلاطونیت کے خیالات اسلام میں نویں صدی کے شروع میں داخل ہوئے جب یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا۔[۳۶]

مسلم تصوف کا تیسرا بیرونی سرچشمہ ہندوستانی تھا۔ پہلے باب میں بتایا جاچکا

ہے کہ خلیج فارس سے ہندوستان کے گہرے تجارتی تعلقات تھے۔ تجارت کے ساتھ ساتھ یقیناً خیالات کا بھی مبادلہ ہوتا تھا۔ یہ عقل میں آنے والی بات ہے کہ اگر مادی استعمال کی چیزیں جیسے فولاد اور تلوار[۳۷] اور ہندوستانی سونا اور جواہرات[۳۸] اور اگر صناعی کی چیزیں جیسے نوکیلی محراب، پیاز نما گنبد[۳۹] ایران اور عراق پہونچ گئے تو ہندوستانی فلسفیانہ خیالات بھی اُدھر گئے ہوں گے۔ اموی خلافت کے ابتدائی عہد میں بہت سے ہندوستانی بصرہ کے محکمۂ مال میں ملازم تھے[۴۰]۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ معاویہ نے شام میں خصوصاً انطاکیہ میں ہندوستانیوں کی نوآبادی قائم کی[۴۱] اور حجاج نے انھیں کاشغر میں آباد کیا تھا[۴۲]۔ خلافت کے شہروں میں سیاہ آنکھوں والے زیتونی رنگ کے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ شانہ بشانہ چلتے پھرتے نظر آتے تھے[۴۳]۔ اسلامی مملکت کے مشرقی علاقہ یعنی خراسان، افغانستان، سیستان اور بلوچستان، اسلام لانے سے پہلے بدھست یا ہندو دھرم کے مرکز تھے۔ بلخ میں ایک بڑی خانقاہ (وہیارا) تھی، جس کے منتظم برمک کہلاتے تھے۔ برمک کی اولاد خلفائے عباسیہ کے مشہور برمکی وزیر بنے[۴۴]۔

مزید براں عرب شروع ہی سے ہندوستانی ادب اور سائنس سے پوری طرح واقف تھے۔ انھوں نے دوسری صدی ہجری میں بدھ ازم کی کتابوں جیسے کتاب البد اور بلاد ہر و بداصیف[۴۵]؟ نجوم اور طب کی کتابیں سند ہند (سدھانت) اور شو شورد (سشرت) اور سیرک (چرک)[۴۶]، قصوں کی کتابیں جیسے کلیلہ دمنہ (پنچ تنتر) اور کتاب سندباد[۴۷] اخلاقیات کی کتابیں جیسے شنق (چانکیہ) اور بدبا (بہت اُپدیش)[۴۸] اور منطق[۴۹] اور فن جنگ[۵۰] کی کتابیں ترجمہ کیں۔

انھیں اس کی بہت زیادہ فکر تھی کہ جن لوگوں سے اُن کا واسطہ پڑے اُن کے رسم و رواج، آداب، علوم اور مذہب سے واقفیت حاصل کریں۔ الکندی نے ایک کتاب ہندوستان کے مذاہب پر لکھی۔ سلیمان اور مسعودی نے اپنی سیاحت میں معلومات

حاصل کیں اور انھیں اپنی تصنیفات میں استعمال کیا۔ الندیم[۵۱]۔ الاشعری[۵۲]، البیرونی[۵۳]
شہرستانی[۵۴] اور بہت سے دیگر مصنفین نے اپنی کتابوں میں ہندوستان کے مذاہب اور
فلسفیانہ افکار کی تشریح کے لئے ابواب وقف کئے۔

مسلم لٹریچر میں بدھ کی کہانی بحیثیت ایک بزرگ انسان کے داخل ہوئی اور
ولیوں کے مسلم تذکرہ نویسوں نے ابن ادہم کے قصوں کو بدھ کی داستان سے ملا دیا[۵۵]۔
مسلم علما اُن درویشوں سے براہ راست واقف تھے جو دو دو ساتھ چلتے تھے اور کسی جگہ
دو راتوں سے زیادہ قیام نہیں کرتے تھے اور انھیں کے اثر سے انھوں نے صفائی، پاکیزگی
سچائی اور افلاس کے چہار گانہ حلف کے نظام کو اختیار کیا اور تسبیح کا استعمال سیکھا[۵۶]

اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ نروان کا تصور، ہشت گانہ راہ کا نظم و
ضبط، یوگ کا عمل اور ما فوق الفطرت قوتوں سے شناسائی، فنا، طریقت یا سلوک، مراقبہ
اور کرامت یا معجزہ کے ناموں سے اسلام میں داخل ہو گئے[۵۷]۔

تصوف کی تاریخ کے دو دور نمایاں ہیں۔ پہلا ابتدائی زمانہ سے نویں صدی تک اور
دوسرا نویں صدی کے بعد کا۔ پہلے دور میں تصوف محض رجحانات و میلانات پر مبنی تھا اور
اُس کا کوئی نظام نہ تھا۔ دوسرے دور میں اُس نے الٰہیات کے اپنے نظام مرتب کر لئے
اور اپنے خانقاہی طریقوں کی تنظیم کی۔

پہلے دور میں درویشانہ زندگی کے رہنماؤں کی خصوصیت ترک دنیا، توکل اور گوشہ
نشینی تھی۔ کوفہ اور بصرہ ان کے دو خاص مرکز تھے، صوفی کا لقب سب سے پہلے کوفہ کے
ابو ہاشم[۵۸] کو دیا گیا۔ جن کا انتقال ۷۷۸ء میں ہوا لیکن صوفی مصنفین نے ابتدائی عہد
کے صوفیوں میں[۵۹]۔ امام جعفر صادق (متوفی ۷۶۵ء) حسن بصری (متوفی ۷۲۸ء)۔
اویس قرنی (پہلی صدی ہجری)، داؤد الطائی (متوفی ۷۸۱ء) شقیق بلخی (متوفی ۸۱۰ء)
ابراہیم بن ادہم (متوفی ۷۷۷ء)، رابعۃ البغدادیہ (متوفی ۷۵۳ء) حبیب عجمی (متوفی ۶۹۹ء

طائی

البغدادیہ

ابو حنیفہ نعمان (متوفی ۷۶۷ء)، الخراز (تلمیذ حسن) اور فضیل بن عیاض (متوفی ۸۰۳ء) کے نام بھی شامل کیے ہیں۔

ان کے عقیدہ کی امتیازی خصوصیت انسانی مرضی کو خدا کے تابع کر دینا تھا۔ یہ لوگ علم الٰہی حاصل کرنے سے زیادہ زہد اور زادِ آخرت کے متلاشی تھے۔ انھیں گناہ کا بہت زیادہ احساس اور عذاب الٰہی کا زبردست خوف تھا۔ تاہم شروع میں وہ اپنی جذباتی اور وجدانی خصوصیات کی وجہ سے نمایاں ہوئے اور انھوں نے مذہب کی خارجی اور رسمی باتیں رد کر دیں۔

رابعہ العداویہ کے بہت سے اقوال ایسے ہیں جن سے جذباتی رجحانات کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً "آگ میں جلادے اے خدا اس (شوخ) دل کو جو تجھ سے محبت کرتا ہے"[۶۰] "میں اپنے دل کو تجھ سے ہمکلامی کے لئے محفوظ رکھتی ہوں (اے خدا) اور اپنا جسم ان لوگوں کی ہمنشینی کے لئے چھوڑ دیتی ہوں جو میری صحبت کے خواہاں ہیں۔ اسی طرح میرا جسم مجھ سے ملنے والوں کا ساتھی ہے لیکن میرا سب سے پیارا میرے دل کے ساتھ ہے"[۶۱] کہا جاتا ہے کہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ خدا نے میرے دل پر ایسا قبضہ کر لیا ہے کہ اس میں پیغمبر کی محبت کی بھی گنجائش نہیں ہے اور نہ شیطان سے نفرت کی۔[۶۲] موت اور روز جزا کا خوف کئی طریقوں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ رابعہ کا قول ہے کہ "اے میری روح تو کب تک سوتی رہے گی؟ تو کب بیدار ہوگی؟ جلدی تو ایسا سوئے گی کہ پھر کبھی نہ اُٹھے گی حتیٰ کہ روز جزا تو حاضری کے لئے پکاری جائے"[۶۳] اویس قرنی نے ہارون بن حیان سے گفتگو کے دوران میں کہا "میرا باپ فوت ہو گیا۔ آدم و حوا فوت ہو گئے۔ نوح و ابراہیم فوت ہو گئے۔ موسیٰ بن عمران فوت ہو گئے، داؤد خلیفۂ خدا فوت ہو گئے، محمد رسول اللہ فوت ہو گئے، ابوبکر انکے خلیفہ فوت ہو گئے میرے بھائی عمر فوت ہو گئے اور میرے دوست فوت ہو گئے اور تجھے میری آخری نصیحت ہے کہ کتاب اللہ کو اور راہ نیک کو ہمیشہ سامنے رکھو، اور ایک لمحہ کے لئے اپنے کو موت سے

غافل نہ ہونے دے"۔[۶۴]

تصوف کا دوسرا دور نویں صدی میں شروع ہوا۔ اس دور میں وحدت الوجودی تصوف اپنی مکمل شکل میں سامنے آیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ پُرسکون موحدانہ توکل اور زہد و استغنا میں شیعہ نظریات اور دوسرے بیرونی خیالات کی آمیزش ہوگئی تھی اور پہلے دور کی متصوفانہ سادگی ختم ہوچکی تھی، دوسرے دور کے صوفی کئی حلقوں میں بٹ گئے۔ ایک ہی طرح کے مزاج کسی نہ کسی متقی ہادی کے گرد جمع ہوگئے۔ پھر آخر میں اپنے اپنے مخصوص عقاید، اپنی تنظیم کی جزئیات اور فلسفیانہ اساس کے لحاظ سے یہ حلقے مختلف طریقوں اور تنظیموں میں تقسیم ہوگئے۔ اس طرح وہ ابتدائی مکاتب خیال[۶۵] وجود میں آئے جنھیں ہجویری نے پوری تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انھیں میں سے محاسبی کے متبعین تھے جن کا ذکر اوپر ہوچکا ہے اور جن کے بارے میں بتایا جاچکا ہے کہ وہ مسیحی رجحانات رکھتے تھے۔ ان کے برخلاف قصاری یا ملامتی تھے جنھوں نے دنیا سے اپنی بے تعلقی کو آخری حد تک پہونچادیا اور قصداً لوگوں کی حقارت و ملامت مول لینے لگے۔ جنید بغدادی کے متبعین ہوشمند اور سنجیدہ تھے انھوں نے رسم پرستی کی مذمت کی اور مذہب خلوص کی تعلیم دی۔ صوفیا نفس کشی پر زور دیتے تھے۔ ابوسعید خراز پہلے شخص تھے جنھوں نے فنا اور بقا کی کیفیتوں کی تشریح کی۔ آخر میں انتہا پسند صوفی تھے جو حلول، امتزاج اور تناسخ ارواح کا عقیدہ رکھتے تھے۔

لیکن جس شخص نے اپنے خیالات و عقائد کی بے باکی اور منچلے پن سے اسلامی دنیا میں سب سے زیادہ ہیجان پیدا کیا وہ حسین بن منصور الحلاج تھا[۶۶]۔ بعد میں ان کے نظریات ابن عربی اور عبدالکریم جیلی کے نظام تصوف میں پوری طرح اُبھر کر سامنے آئے۔ ابن الفارض و ابوسعید بن ابوالخیر نے اپنی شاعری میں ان کا چرچا کیا اور ان کا اثر دور دور ملکوں میں پہونچ گیا جن میں ایک ہندوستان بھی ہے، الغزالی، ہجویری اور عطار نے

اس بات کی کوشش کی کہ منصور کے خیالات اور آرتھوڈکسی میں مطابقت پیدا کی جائے۔

منصور کی زندگی کے حالات مشہور ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی ایک معمولی صوفی کی طرح تُستری اور جنید جیسے شہرہ آفاق شیوخ کی رہنمائی میں شروع کی، لیکن پھر اُنھوں نے صوفیوں کا لباس اُتار پھینکا اور معمولی دنیا داروں کی وضع اختیار کی۔ انھوں نے رسول خدا کی حیثیت سے تبلیغ شروع کی اور فقہا کو ناراض کر دیا۔ اس لئے کہ نبوت کا دعوےٰ روایات و احادیث کے منافی تھا اور حکومت کے لئے بھی یہ صورتِ حال ناقابل برداشت تھی کیونکہ حکومت میں شیعی وراثت کی جھلک تھی۔ انھوں نے کئی ملکوں کی سیاحت کی اور ہندوستان بھی آئے اور تین مرتبہ مکہ معظمہ گئے۔ آخرش اُن کی سرگرمیاں اتنی ناگوار ہوگئیں کہ اُنھیں گرفتار کر لیا گیا۔ وہ بہت دنوں تک جیل خانہ میں رہے اور انھیں سخت اذیت دی گئی اور ربالآخر ۹۲۲ء میں اُنھیں قتل کر دیا گیا۔ چونکہ کبیر، دادو، نانک اور دیگر ہندوستانی درویشوں نے اسلامی تصوف کی زبان میں اپنے خیالات پیش کئے ہیں اس لئے منصور کے صوفیانہ اصول کی تشریح ضروری ہے کیونکہ اُنکی صوفیانہ اصطلاحات عام طور پر صوفیوں میں رائج ہوگئیں۔

تخلیق سے پہلے خدا، اپنی دنیائے وحدت میں تھا۔ خود اپنے سے گفتگو کرتا تھا جسے بیان نہیں کیا جا سکتا ہے اور خود اپنے جوہر کی شان و شکوہ کا تصور کرتا تھا اور یہ کہ اُس کی ثنا کی بنیادی سادگی محبت ہے" جو اُس کے جوہر میں جوہر کا جوہر ہے"۔ اپنی صفات میں تمام تمثیل سے بالاتر۔ اپنی مکمل تنہائی (انفراد) میں خدا محبت سے روشن ہوا اور اس روشنی سے اُس کی صفات اور اسمار میں کثرت پیدا ہوئی پھر اپنی اعلیٰ مسرت دیکھنے کے لئے اُس نے ہیشینِ دوام (ازل) سے اپنی یعنی اپنی صفات اور اسما کی ایک شکل بنائی، یہ آدم تھے اس طرح ایک مطلق خدا اپنی ربانیت (لاہوت) میں آدم کے اندر انسانی خدا (ناسوت) بن گیا۔ منصور کے نزدیک انسان اور خدا کے تعلق کا یہ تصور تھا کہ انسان کی روح میں خدائی روح سموگئی ہے۔ یہی ہندوؤں کی اصطلاح میں پرش کا بدھی

کو روشن کرتا ہے۔ یہ خدائی روح روشنی دیتی ہے جبکہ "میں وہ ہو جاتا ہوں جس سے مجھے محبت ہے، اور جس سے مجھے محبت ہے وہ میرا ہو جاتا ہے ہم دو روحیں ہیں جو ایک جسم میں سموئی ہیں۔ مجھے دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے اور خدا کو دیکھنا مجھے دیکھنا ہے۔"[۶۴]

ظاہر ہے کہ منصور اپنے اس دعوے کے باوجود کہ "میں خدا ہوں" (انا الحق) پورا پورا وحدت وجودی نہ تھا اس لئے کہ اب بھی اس کے عقیدے کے بموجب مطلق اور اس کی صورت میں قدمے رتبہ یا تفاعل بالقوت کا فرق تھا۔

قشیری (متوفی ۱۰۷۲ء) نے صوفی فکر میں درمیانی وسیلوں سے تخلیق کا نوافلاطونی تصور داخل کیا اور ابن سینا نے اساسی حقیقت کا تصور بطور ایک دائمی حسن کے جو اپنا عکس کائنات کے آئینہ میں دیکھتا ہے۔ اس طرح یہ خیال کہ خدا ماورائے ادراک بھی ہے اور محیط کل بھی نشوونما پانے لگا اور وحدت وجودی نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام ماسوائیت محض فریب نظر ہے اور خدائی کا احساس جہالت کی وجہ سے ہے جو علم حاصل کرنے ہی سے زائل ہو سکتا ہے۔ اس مذہب[۶۵] کے تین بنیادی خیال ہیں۔ اول تو یہ کہ اساسی حقیقت شعور کی ایک مافوق الحس حالت کے ذریعہ سے حاصل کیا ہوا علم ہے اور دوسرے یہ کہ اساسی حقیقت غیر متشخص ہے اور تیسرے یہ کہ اساسی حقیقت ایک ہے۔

صوفیانہ خیال آرائی کے کئی اور مذاہب بھی ہیں، لیکن دو خاص اہمیت رکھتے ہیں، یعنی وہ جو اساسی حقیقت کو روشنی (نور) سمجھتے ہیں اور وہ جو اساسی حقیقت کو خیال سمجھتے ہیں۔ اول الذکر کے خاص مبلغ شیخ شہاب الدین سہروردی تھے۔ اور دوسرے کے ابن عربی اور ان کے شارح عبد الکریم جیلی (متوفی ۱۴۱۶ء)[۶۶] شہاب الدین نے تحصیل علم مرغہ میں شروع کی اور پھر حلب کو ہجرت کی۔ ان کی آزاد خیالی نے انھیں حکومت کی نظر میں مشتبہ کر دیا۔ قاضیوں نے ان کے خلاف فتوے دیے اور صلاح الدین

کے حکم سے انھیں سزائے موت دیدی گئی۔ انھوں نے حکمت الاشراق (نورانی فلسفہ) پر
کئی کتابیں لکھیں۔ ان کے افکار و خیالات کا سلسلہ انھیں پلوٹی نس، مانی اور زردشت
سے ملا دیتا ہے۔ اُن کا فلسفہ یہ ہے کہ سارے وجود کا اساسی اصول نور (نور الانوار) ہے۔
جس کی اصلی فطرت ایک غیر فانی تجلّی ہے۔ یہ نور موجود بالذات، ظہور بالذات اور ناقابل
تشریح ہے۔ غیر نور اُس کی نفی ہے اور اُس کے ظہور کے لئے ضروری ہے۔ غیر نور ہندوستانی
مایا کی طرح غیر موجود ہے۔ نور وجود کا منبع ہے۔ اس کی تابانی کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی منتزع
جو بلا شکل اور حد کے ہے اور کسی دوسرے مادّے کی صفت نہیں ہے۔ اُس کا جوہر شعور
یا علم ہے، وہ کائناتی ذہن کا اصول ہے اور اس کا بعید عکس انفرادی ذہن ہے۔ دوسری
اتفاقی ہے۔ جس کی شکل ہے، اور اُس میں صفات بننے کی صلاحیت ہے۔ وہ مجرد نور
کا عکس ہے۔ اور اُس پر موقوف ہے۔

غیر نور مطلق مادے کا بنیادی عنصر ہے اور اس سے متعلق دو مادی وجود ہیں:۔
(۱) مخفی مادّہ یا جوہر جو مکان کی حدود سے ماوراء ہے اور (۲) وہ شکلیں جو لازماً مکان کی
حدود میں ہیں۔ انھیں دو سے تمام اجسام پیدا ہوتے ہیں۔

مجرد نور سے مادّی اجسام تک ساری کائنات مادہ کے دائروں کا ایک بلا اتصال
سلسلہ ہے جو اصل نور پر مبنی ہے جو منبع سے قریب ہیں وہ زیادہ روشنی پاتے ہیں، بہ
نسبت اُن کے جو دور ہیں اور سبھی انتہائی جذب اور محبت کی دائمی کشش سے نور کے
اصل سرچشمہ کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کائنات محبت کے سہارے
زندہ رہتی اور حرکت کرتی ہے۔

انسانی روح مجرد تجلّی کا سب سے اعلیٰ و ارفع مسکن ہے۔ یہ تجلّی حیوانی روح کے
ذریعہ سے جو غیر نور اور نور کے بین بین ہے انسان کے جسم میں جو غیر نور سے بنا ہے داخل
ہوتی ہے۔ انسانی روح ہیئت اور غیر نور کی دنیا سے کامل آزادی حاصل کرنے کے

لئے زیادہ سے زیادہ تجلّی کی خواہاں رہتی ہے، اور یہ مقام علم اور عمل سے حاصل ہوتا ہے۔

انسانی روح کے پانچ ظاہری اور پانچ باطنی حواس ہوتے ہیں جنکا تعلق نور کی قوت سے ہے اور اس میں نشوونما، انجذاب اور ہضم کی صلاحیت ہے جس کا تعلق غیر نور سے ہے۔ یہ مل کر جسم حیوانی کی وحدت بناتے ہیں اور مجرد تجلّی کے ساتھ ہوتے ہیں جیسے کہ روشن، لیکن غیر متحرک پرش اندھے لیکن سرگرم منس کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسانی روح (منس عقل) کے تین اجزا ہیں۔ (۱) عقل یا ذہانت (ستو)، (۲) ہمت اور حوصلہ (رجس)، اور (۳) حرص، بھوک اور شہوت (تمس)، ان تینوں کی ہم آہنگی کا نتیجہ عدل ہوتا ہے جو سب سے بڑی نیکی ہے۔

انسانی روح کا میلان ہمیشہ ترقی کی طرف رہتا ہے۔ یہ مسلسل مکمل تجلّی کے حصول اور آخر میں جذب ہو جانے کے لئے کوشاں رہتی ہے، موت اس کی مساعی کی انتہا نہیں ہے۔ جب وہ مادّی وجود جو اُس نے ایک زندگی میں اختیار کیا ہے، فنا ہو جاتا ہے تو وہ دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف مدارج میں بلند سے بلند ہوتی رہتی ہے۔ تاوقتیکہ اپنی منزل مقصود کو جو قطعی نیستی (فنا) کی حالت ہے نہ پالے۔

تمام روحیں جو اپنے مشترک منبع کی طرف جا رہی ہوتی ہیں۔ جب اپنی منزل مقصود کو پہونچ جاتی ہیں تو کائنات کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور تخلیق کا نیا دور شروع ہوتا ہے جو پہلے ہی کی طرح ہوتا ہے اور اس طرح انجذاب وارتقاء کے ادوار کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

انسان کی روحانی منزلِ مقصود روشنی حاصل کرنا ہے اور اسے حاصل کرنے کے لئے اُسے زہد کا راستہ اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اس راستے میں کئی منزلیں ہیں جن میں سے پانچ کی نشاندہی ہو سکتی ہے، پہلی منزل " میں " کی ہے یعنی شخصیت کا احساس اور خودی، دوسری منزل " تو نہیں ہے " کی ہے۔ یعنی خودی کا بالکل جذب ہو جانا،

تیسری منزل "میں نہیں ہوں" کی ہے، جو دوسری منزل کا ردِ عمل ہے، چوتھی منزل "تو ہے" کی ہے جو بالکل خدا کو سپردگی ہے۔ اور پانچویں منزل "میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے" کی ہے، جو کائناتی شعور اور ظاہر اور باطن کے امتیاز کا مٹ جانا ہے۔

ابنِ عربی (متوفی ۱۲۴۰ء) تصوفی فلسفہ پر سب سے بڑی سند ہیں۔ ان کے نزدیک انسان اور فطرت دونوں آئینے ہیں، جس میں خود خدا ظاہر ہوتا ہے۔ خدا تخلیق کے ہر ذرّے میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ ہر قابلِ فہم شے میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ اور ہر فہم سے پوشیدہ رہتا ہے، بجز اُن لوگوں کی فہم کے جو یہ کہتے ہیں کہ کائنات اُسی کی شکل اور ذات (صورہ وہوایہ) ہے۔ اس لئے کہ اُس کا تعلق مظاہر سے ویسا ہی ہے جیسا روح کا جسم سے ہے۔ خدا اور انسان کے تعلق کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ "انسان خدا کا پیکر ہے اور خدا انسان کی روح ہے" انسان کے ذریعہ سے خدا اُن چیزوں کو دیکھتا ہے جو اُس نے پیدا کی ہیں"۔ انسان ہر اس صفت کا جوہر ہے جس سے وہ خدا کو متصف کرتا ہے۔ جب وہ خدا کا تصور کرتا ہے تو وہ خود اپنا تصور کرتا ہے اور خدا جب اپنا تصور کرتا ہے تو وہ انسان کا تصور کرتا ہے"۔

معرفتِ خداوندی کا حصول ہی انسان کا منتہیٰ ہے اس لئے کہ جب تک جسم موجود ہے، خدا سے کامل اتحاد نا ممکن ہے۔ علم، ایمان اور استغراق سے حاصل ہوتا ہے، جس میں انسان اپنی استدلالی اور فکری استعداد سے خلاصی حاصل کر لیتا ہے۔ علم کا منتہیٰ ماورائی بے شعور ہے جس میں کہ مظہری حالت ابدی حالت کی موجودگی میں غائب ہو جاتی ہے۔

اس وحدتِ وجود کا عملی پہلو یہ ہے کہ خدا کی پرستش بے شمار طریقوں سے ہو سکتی ہے اور یہ کہ تمام مذاہب میں صداقت ہے۔ اسی لئے کہ اگر تمام اشیاء ملکوتی جوہر کی مظہر ہیں تو خدا

گو ایک ستارے میں یا بچھڑے میں یا کسی اور چیز میں دیکھا جا سکتا ہے اور اس لئے تمام مذاہب کے ساتھ پوری رواداری کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں "ہر شخص اس چیز کی تعریف کرتا ہے جس پر اس کا اعتقاد ہے۔ اُس کا خدا خود اس کی تخلیق ہے۔ اور اس تخلیق کی جب وہ تعریف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنی تعریف کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے عقائد پر اعتراض کرتا ہے لیکن اگر وہ انصاف سے کام لیتا تو ایسا نہ کرتا۔ اس لئے کہ اُس کی ناپسندیدگی لاعلمی پر مبنی ہے۔ اگر وہ جنید کے اس مقولہ کو جانتا کہ پانی کا رنگ وہی ہوتا ہے جو اُس برتن کا ہوتا ہے جس میں وہ ہے تو وہ دوسروں کے عقائد میں دخل نہ دیتا بلکہ ہر شکل اور ہر عقیدے میں اُسے خدا ہی دکھائی دیتا ہے۔"

ابنِ عربی کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد کا زمانہ عبدالکریم جیلی کا (متوفی ۱۴۱۷ء) کا زمانہ ہے جنھوں نے ابنِ عربی کی کتاب فتوحاتِ مکیہ کی تفسیر اور ایک کتاب تصوف پر انسانِ کامل کے نام سے لکھی۔ جیلی ذہنی استعداد اور فلسفیانہ بصیرت میں ابنِ عربی کے ہم پلہ نہ تھے۔ ان کی کتاب ہر قسم کے غیر متعلق پر اسرار مسائل سے بھری ہوئی ہے۔ اور اُن کا فلسفہ ایسی ہی محنت سے جیسی نکلسن اور اقبال نے کی ٹکڑے ٹکڑے جوڑ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ انھیں کی تشریحات سے جیلی کے فلسفہ کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

صرف ایک ہستی ہے جس کا وجود دو حیثیتوں سے ہے مطلق یا غیر مظہری اور متعین یا ظاہری۔ مطلق جو من حیثہ نہیں معلوم کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ یہ تمام تعلق اور وجود وغیر وجود سے بالاتر ہے اور اضداد کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ وجود مطلق جو تمام تعلقات اور صفات سے خالی ہے اپنی بے بصری (عمٰہ) میں لپٹا ہوا رہتا ہے۔

اُس کے ظہور کا پہلا قدم وہ ہے جب کہ بلا خارجی طور پر ظاہر ہوئے تاریکی سے باہر آتا ہے۔ وہ اب بھی نام اور صفات سے عاری اور ایک وحدت ہے جو کثرت کو لیے ہوئے ہے۔ اس امکان کا خارجی پہلو انتزاعی وحدت (احدیت) ہے جب کہ وہ ہستی بطور وحدت کے اپنے سے باخبر ہوتی ہے۔ دوسرا قدم وہ ہے جبکہ انتزاعی وحدت (احدیت)، دو پہلوؤں یعنی وہ کی شکل (ہویہ) اور میں کی شکل (انیہ) میں اپنے کو ظاہر کرتی ہے۔ پہلی یا داخلی حالت میں وہ ہستی کثرت (صفات) کی نفی کرتی ہوئی اپنے سے باخبر ہوتی ہے اور دوسری یا خارجی حالت میں بطور کثرت کی تصدیق کے۔ تیسری حالت کثرت میں وحدت (وحیدیہ) ہے جبکہ وہ ہستی ایک طرف اپنی احدیت سے اور دوسری طرف کثرت سے اپنا اٹوٹ رشتہ جوڑتی ہے۔ آخری حالت مطلق کو تاریکی سے روشنی میں، لاشعور سے شعور میں، نرگن سے ساگن میں اور تمام نمایاں صفات کے الوہیت کی منزل میں لاتی ہے جو حیات و وجود کے تمام نظام پر حاوی ہوتی ہے۔ بالآخر حقیقت مطلقہ تمام فکر کا مقصد و مصدر بن جاتی ہے۔ ذات مطلق مظاہر کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے اور حقیقت مجاز بن جاتی ہے۔

انیہ ذات مطلق کا سب سے بلند مظہر ہے۔ یہ ہستی کی تخصیصات کے مجموعہ کا نام ہے، یعنی تمام صفات کا مجموعہ ہے۔ یہ رحم اور ربوبیت کی دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اول الذکر میں اس کا تعلق بطور خالق (الحق) کے مخلوق اشیاء (الخلق) سے ہے اور دوسرے میں وہ مخلوق اشیاء کو اپنے اپنے نظام میں قائم رکھنے اور محفوظ کرنے والا ہے۔

انیہ اپنے اسماء اور صفات سے جانی جاتی ہے۔ اسماء اُس کی ذات، جمال جلال اور کمال سے متعلق ہیں۔ خاص خاص صفات "حیات، علم، رضا، قوت، کلام، سماعت و بصارت" ہیں۔

کائنات خدائی تصور کا مادی اظہار ہے۔ یعنی ذاتِ مطلق کا خارجیت میں تبدیل ہو جانا۔ کائنات برف ہے اور خدا پانی ۔ خدا کائنات کا ہیولیٰ ہے ۔ عالم محسوسات تصور ہے یا خیال یا خواب، مگر حقیقی ۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس نے انسانِ کامل کے کائناتی شعور میں یا اُس کے ذریعہ سے اپنے کو پیش کیا ہے اور جو مجموعی طور پر حقیقت کی تمام صفات رکھتی ہے ۔ شے بذاتِ خود صفات کا مجموعہ ہے جو خیال سے بنا ہے اور اس کے ماسوا اُس کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ جلیؔ کے کائناتی دیومالا کے مطابق حقیقت الحقائق بطور یاقوت سفید (یاقوت البیضا) موجود تھی جس میں مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے خدا رہتا تھا۔ اُس نے اُسے نظر کمال سے دیکھا اور وہ پانی ہو گیا۔ پھر نظرِ جلال سے دیکھا تو پانی لہریں لینے لگا اور اس کے ٹھوس عناصر سے سات زمینیں پیدا ہوئیں اور اُس کے لطیف عناصر سے سات آسمان بنے اور پانی سے سات سمندر بنے اور ان کے ساتھ ہی انکے حاکم فرشتے اور باشندے بھی وجود میں آئے ۔

انسان اپنے کمال میں خدا کی مورت (نسخہ) ہے' وہ خدا کا آئینہ ہے جس میں اُس کے اسماء وصفات منعکس ہیں ۔ وہ قدرت کا نقشِ اوّل اور خدا اور کائنات کی درمیانی کڑی ہے ۔ وہ کائناتِ اصغر ہے جس میں ذاتِ مطلق کو اپنے تمام مختلف اجزا کا شعور ہو جاتا ہے ۔ وہ حقیقت اور مظاہر کو متحد کرنے والا عنصر ہے ۔ ایک محور (قطب) جس کے گرد موجودات کی دنیائیں گردش کرتی ہیں ۔ وہ سب سے پہلی مخلوق کی ہوئی روح ہے جس میں خدا اپنی اصل کو پہلے ظاہر کرتا ہے ۔ وہ محمد کی روح کا نقش اوّل (حقیقت المحدیہ) ہے اور اس کا ایک نام کلامِ خدا (امر اللہ) ہے' اس روح کے بارے میں جلیؔ کہتے ہیں" میں (یعنی روح) لڑکا ہوں جس کا باپ اُس کا لڑکا ہے اور شراب جس کا انگور جام ہے ۔ ۔ ۔ ۔ میں اُن ماؤں سے ملا جنھوں نے مجھے پیدا کیا! اور اُنھیں شادی کا پیام دیا' اور اُنھوں نے مجھے اپنے سے شادی کرنے دیا۔"

یہ الفاظ عجیب طرح سے ویدک نظام کائنات کے مشابہ ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ ادیتی اپنے لڑکوں کی مائیں بھی ہیں اور بیویاں بھی۔"

روح کے مظاہر کی پہلی تماشا گاہ آدم تھے، اس کے بعد روشنی اور تاریکی کے ملائکہ تھے اور پھر پانچ قسم کی روحیں، یعنی حیوانی، جذباتی، متعدد یا نیک، شرمسار، اور پرسکون۔ تمام روحیں اپنے امکانات کے اعتبار سے مکمل ہیں اور بعض واقعتاً مکمل ہیں۔ آخرالذکر میں محمد سب سے بالاتر ہیں۔ ہر زمانے میں کچھ کامل لوگ ہوتے ہیں، جو محمد ہی کے جوہر یعنی کلام اللہ کے خارجی مظہر ہوتے ہیں۔

ذات مطلق کئی درجوں سے گزر کر انسان پر نازل ہوتی ہے۔ انسان پر پُر اسرار صعود شروع ہوتا ہے جس سے وہ خدا کی طرف واپس جاتا ہے۔ صعود یا روحانی کمال کے چار مدارج ہیں، پہلے درجہ میں انسان خود کو پورے طور پر خدا کی مرضی کے سپرد کر دیتا ہے، دوسرے درجہ میں وہ اسمارِ الٰہی کا تصور کرتا ہے اور اس نام کے جلال سے منوّر ہوجاتا ہے، اور شخصی مرضی فنا ہوجاتی ہے۔ تیسرے درجہ میں صفات کی تابانی ہوتی ہے۔ انسان خدائی صفات میں شریک ہوجاتا ہے اور ما فوق الفطرت قوتوں کا اظہار کرتا ہے۔ وہ گھنٹوں کی آواز (سلسلۃ الجرس) سنتا ہے، جسمانی ڈھانچے کے زوال کو محسوس کرتا ہے اور "برق و رعد و سحاب سے روشنی برستی ہوئی اور آگ کے لہراتے ہوئے سمندر" دیکھتا ہے۔" چوتھے درجہ میں وہ اسماء و صفات کی دنیا کو پار کر لیتا ہے اور جوہر میں داخل ہوجاتا ہے اور انسان کامل خدائی انسان بن جاتا ہے۔

تجلی عینیت پرست موحد تھے، اُن کے نزدیک تمام عقاید صرف ایک حقیقت کے تصورات تھے اور عبادت کے تمام طریقے اُسی حقیقت کے کسی پہلو کو ظاہر کرتے تھے۔ اختلافات اسماء و صفات کی کثرت کی بنا پر تھے اور سب مل کر کل کی تکمیل کرتے تھے۔ تجلی ہندو مذہب سے واقف تھے، ہں لئے کہ دس خاص فرقوں میں اُنھوں نے

براہمیہ (برہمن) کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی پیغمبر یا ہادی کی طرف رجوع کئے بغیر خدا کی اس کی مطلق" حیثیت میں پرستش کرتے ہیں تجلی کے نزدیک برہمنوں کی کتب مقدسہ خدا نے نہیں بلکہ ابراہیم (برھما) نے نازل کی ہیں۔ ان میں پانچ کتابیں ہیں۔ لیکن پانچویں بیشتر برہمنوں کو معلوم نہیں ہے کیونکہ اُس کے معنی و مفہوم بڑے عمیق اور گمبھیر ہیں۔ لیکن جو اُسے پڑھتے تھے وہ یقیناً مسلمان ہو جاتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ جلی نے جس پانچویں کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ویدانت ہے جس کے فلسفہ وحدانیت کی وجہ سے جلی کے نزدیک اس میں اور اسلام میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

نظریاتی تصوف اپنی ارتقار کے نقطۂ کمال پر پہونچ چکا تھا۔ بعد کے مصنفین نے یا تو طلبہ کے لئے نصاب کی کتابیں لکھیں، یا عوام کے لئے رسائل جن میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ ان میں سے جامی کی فارسی "لوائح" فلسفۂ تصوف کا بہترین خلاصہ ہے اور جو عام مقبولیت و شہرت اسے حاصل ہوئی اس کی وہ مستحق تھی عربی اور فارسی شعرائے جن پہ تصوف کا رنگ زیادہ چڑھ رہا تھا۔ فلسفیوں سے زیادہ اسے خاص و عام کا مذہب بنا دیا۔ اول الذکر میں ابوسعید بن ابوالخیر (متوفی ۱۰۴۹ء) اور عمر ابن الفارض اور آخر الذکر میں حکیم سنائی (متوفی ۱۱۵۰ء) فریدالدین عطار (متوفی ۱۲۲۹-۳۰ء) جلال الدین رومی (متوفی ۱۲۷۳ء) اور شبستری (متوفی ۱۳۱۷ء یا ۱۳۲۰ء) متصوفانہ عقائد کے سب سے بہتر مفسر ہیں۔

تصوف کے فلسفیانہ اور شاعرانہ پہلو کے علاوہ اس کا عملی پہلو بھی اتنا ہی زیادہ اہم ہے۔ تصوف کا عملی مقصد خدا میں جذب ہو جانا ہے۔ راسخ العقیدہ (باشرع) مذہب کے بموجب اس مقصد کے حصول کے تین مدارج ہیں۔ پہلا درجہ عمل صالح۔ اپنی مرضی کو خدا کے حکم کے تابع کر دینا اور قانون (شرع) کی پابندی۔ پہلے درجہ کا پہلا قدم یہ ہے کہ طالب یا سالک اپنے گناہوں سے توبہ کرے اور ایمان حاصل کرے۔ پھر اسے طہارت۔ نماز (صلوٰۃ) روزہ (صوم) صدقہ (زکوٰۃ) اور حج کے احکام پر پوری احتیاط کے

ساتھ عمل کرنا چاہیئے۔ صوفیانہ اعمال۔ روزہ، سکوت اور گوشہ نشینی سے نفس کے بڑے رجحانات یعنی جہل، غرور، حسد، بخل، غصہ وغیرہ فنا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بہت ضروری ہے کہ نفسِ اسفل فنا کر دیا جائے تاکہ نفسِ علی خدا سے جا ملے۔ پابندی شرع کا داخلی یا روحانی پہلو راستہ (طریقت) کہلاتا ہے۔ دوسرا درجہ علم باطنی (معرفت) کا ہے یعنی علم روحانی کا حصول۔ اس درجہ میں منطقی استدلال نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس لئے کہ علم الٰہی کے حصول کے لئے اس کا ناکافی ہونا معلوم ہو گیا۔ ذہن (عقل) اور ثبوت (استدلال) ترک کر دیئے گئے ہیں اور بیقرار روح کو صرف خدا کے رحم میں سکون کی تلاش ہے اس لئے خدا ہی کے فیض و عنایت سے علم روحانی تک رسائی ہو سکتی ہے۔ پھر صوفی کو معلوم ہوتا ہے کہ غیریت ایک فریبِ نظر ہے، اور اس لئے مخلوق اور اعمال صالح کے ثمرات سے لگاؤ بے سود ہے۔ ابو الحسن خرقانی کی طرح اُن کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ: "میں نہیں کہتا کہ جنت و دوزخ کا وجود نہیں ہے، البتہ یہ کہتا ہوں کہ میری نظر میں اُن کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کو خدا نے پیدا کیا ہے، اور کسی مخلوق ہستی کو وہ جگہ نہیں مل سکتی جہاں میں ہوں۔"[۸۱] عارف کے لئے پابندی شرع نسبتہً غیر اہم ہے۔ اندرونی روشنی اُس کے ذہن اور ارادہ کو بدل دیتی ہے اور اب اُسے خارجی عمل کی ضرورت نہیں رہتی۔ مثلاً جنگل و بیابان کا چکر لگانے سے تصوف کا مقصد کسی عبادت گاہ (کعبہ) کی تلاش نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاشقِ خدا کے لئے ممنوع ہے کہ وہ اس کے معبد پر نظر رکھے، بلکہ اُن کا مقصد ایک ایسی تمنا میں مر مٹنا ہے جس میں کوئی سکون نہیں، اور ایک ایسی محبت میں ہمہ تن شوق بن کر حل ہو جانا ہے، جس کی کوئی حد نہیں ہے۔[۸۲] جنید نے بتایا ہے کہ کیونکہ بغیر روحانی ترقی کے ظاہری حج بے سود ہوتا ہے[۸۳]

لیکن محض علم روحانی (معرفت) کافی نہیں ہے۔ اسے اگلی اور سب سے اونچی

منزل تک پہنچنا چاہیے۔ یعنی الوہیت (حقیقت) سے کامل اتحاد، انسان کی ساری ہستی کی کایا پلٹ، ارادہ، ذہن اور جذبات کا انقلاب، اتحاد و ہم آہنگی کی حالت۔ اس حالت میں صوفی نفس سے گزر جاتا ہے (فنا) اور خدا کے ساتھ حقیقی اتحاد کی حالت میں رہتا ہے۔ (بقا)۔ خارجیت اور داخلیت کا فریب ختم ہو جاتا ہے، شخصیت کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور شرع اور مذہب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن کائناتی شعور کا یہ محض منفی پہلو ہے، اس شعور کا ایک عظیم اور مثبت پہلو بھی ہے۔ برگزیدہ صوفی حقیقت کے داخلی اور خارجی دونوں پہلوؤں یعنی وحدت اور کثرت، حقیقت اور قانون دونوں کا احاطہ کرتا ہے۔ ہم آہنگی کی حالت میں وہ خدا کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے اور منصور کے ساتھ "میں خدا ہوں" (انا الحق) کا نعرہ لگاتا ہے۔ "میں وہ ہوں جسے میں چاہتا ہوں اور جسے میں چاہتا ہوں وہ میرا ہے۔"[۸۴]

جن مدارج سے ہو کر ایک مبتدی خدا سے اتحاد کے درجے تک پہونچتا ہے اس میں کئی مقامات ہیں اور انھیں کے مطابق کئی حالتیں (حال) ہیں۔ عام طور پر جو مقامات[۸۵] مانے جاتے ہیں، وہ سات ہیں: (۱) توبہ، (۲) ورع (۳) زہد، (۴) فقر، (۵) صبر (۶) توکل (۷) رضا، اور سات حالتیں[۸۶] مراقبہ، قرب، محبت خوف، رجا، شوق، اُنس، اطمینان، مشاہدہ اور یقین ہیں۔ مقامات تو خود سے حاصل کیے جاتے ہیں اور احوال کی بخشائش خدا کی طرف سے ہوتی ہے۔

تصوف کے کثیر لٹریچر میں تمام مدارج، مقامات اور حالتیں بے پناہ ذوق و شوق اور انتہائی سوجھ بوجھ کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔ بزرگوں کے سوانح ایسے افسانوں سے بھرے پڑے ہیں جن سے زہد، مراقبہ اور وصل الٰہی کی حالتوں کی توضیح ہوتی ہے اور تمام جذبات، خوف، اُمید، شوق اور محبت، جن کا صوفی کو تجربہ ہوتا ہے، ان کے بیان میں شاعری اور اشاریت کی تمام اصطلاحات

صرف کردی گئی ہیں۔ مسلمان بزرگوں کے سوانح اور مسلم تصوف کے شعر و نغمہ میں جس افراط کے ساتھ معلومات کا ذخیرہ جمع ہے وہ تصوف اور مذہبی تجربات کے طالبعلم کو اور کہیں نہیں مل سکتا۔ ہوش اور سُکر، خاموش تقویٰ اور جنون کی سرحدوں کو چھوتا ہوا والہانہ عشق، گہرا تفکر اور بے کواک اسراریت، تسبیح کا درد، بستی کا انکسار۔ مسرت کا اُبھار، اور اُبلتی ہوئی اُمید، غرضیکہ انسانی جذبات و فکر کے سرگم کی کوئی لے ایسی نہیں ہے جو چھیڑی نہ گئی ہو اور جس سے بھرپور اور پُراسرار موسیقی نہ پیدا ہوئی ہو۔ ہر قسم کے طبعی، روحانی مظاہر، آوازوں اور صداؤں کا سُننا، خیالی پیکروں اور رنگوں کا دیکھنا، آواز کا آہ میں اور رنگوں کا موسیقی میں بدلنا، مشک اور پھولوں کی فرحت بخش خوشبو، بادِ صبا کا مدکا مَس، رقص و موسیقی سے پیدا ہونے والا وجد اور ایک شعر کے اثر سے جان جانِ آفریں کے سپرد کرنا، یہ سب اس لٹریچر میں موجود ہے اور اُن لوگوں کے لئے جنھیں مخفی حقائق کی تلاش ہے اور اس کے لئے ایک شدید نفسیاتی میلان رکھتے ہیں، ضیافت کا بے پناہ سامان مہیا ہے۔

مسلمان درویش جو وصل و فنا کی راہ میں گامزن ہوتا ہے اُسے ہمیشہ ایک مرشد کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ "اگر کسی کا کوئی معلم نہیں ہے، تو اس کا امام شیطان ہے"۔[۹۸] مرشد، معلم (پیر یا شیخ) وہ محور ہے جس کے گرد صوفی رہبانیت کی ساری کائنات گردش کرتی ہے۔ اُس کے اختیارات خدائی ہیں۔ اس لئے کہ صوفی پیر کو شیعہ اماموں کی اہمیت کا سارا ترکہ مل گیا ہے۔[۹۹] جس طبقہ سے صوفی متعلق ہے اُس میں وہ بادشاہ ہے۔ اس حلقہ میں بزرگوں کی صحبت نصیب ہوتی ہے جو روحانی فلاح کے لئے ضروری ہے۔ شیخ اپنے حلقہ میں بیٹھنے والوں کے اعمال کو ایک ڈسپلن کے تحت لاتا ہے اور ان کی روحانی ترقی کی رفتار پر نظر رکھتا ہے۔ وہ ایک بزرگ ہے جس نے سفر پورا کر لیا ہے اور منزل پر پہونچ گیا ہے۔ وہ خدا سے متوصل

جلال الدین رومی حضرت شمس تبریز کے مرید نہ تھے دیکھو دیباچہ "فیہ مافیہ"

مترجمہ عبدالماجد دریابادی مرحوم ... رضا لائبریری رامپور

ہو گیا ہے اور اس لئے اُس کی حیثیت اور اُس کا مقام الوہیت کی منزل میں ہے۔
معروف کرخی[89] نے اپنے مریدوں سے کہا کہ میرے ذریعہ سے خدا کی قسم کھاؤ اور ذوالنون[90]
نے اعلان کیا کہ سچے مرید کو اپنے پیر کا خدا سے بھی زیادہ مطیع ہونا چاہیئے۔ اور جلال الدین
رومی نے اپنے پیر شمس تبریز کے بارے میں کہا کہ "مطلق العنان حکمران جو دروازے کے
پیچھے سے فانی ہستی کا لباس پہن کر یہ آمد ہوا"[91] اس طرح صوفی ایک مجرد ہستی کی پرستش
کا اعادہ کرتے ہوئے منفرد انسانوں کو اپنی حقیقی پرستش کا مرکز بنا لیتا ہے[92]۔ مرید کو ہدایت
کی جاتی ہے کہ وہ اپنے پیر کو ہر وقت ذہن میں رکھے؛ ذہنی حیثیت سے اُس کا تصور
اور استغراق کر کے اُس میں جذب ہو جائے۔ تمام انسانوں اور تمام اشیاء میں
اُسی کو دیکھے اور اپنے نفس کو مرشد میں فنا کر دے۔ مرشد میں اس طرح اپنے کو جذب
کر دینے کی حالت کے بعد مرشد اُسے مختلف منزلوں سے گزارتا ہوا خدا میں جذب ہونے
کی راہ دکھاتا ہے[93]۔ محمدؐ نے یہ تعلیم دی ہے کہ بندہ کو چاہیئے کہ وہ پورے طور پر اپنے
آپ کو خدا کے سپرد کر دے (اسلام)۔ تصوف کی تعلیم یہ ہے کہ مرید اپنے آپ کو مرشد
کے سپرد کر دے جو زمین پر خدا کا مظہر ہے۔

سالک کی ڈسپلن ذکر ہے جس کا عموماً یہ مطلب ہے کہ اللہ کو یاد کیا جائے
اور اُس کے نام کا ورد کیا جائے۔ مگر اس ڈسپلن میں وہ تمام زاہدانہ اعمال
شامل ہیں جو وجد اور بے خودی کی طرف مائل کریں۔ ذکر کی دو قسمیں ہیں ذکر جلی
اور ذکر خفی۔ مالکم[94] اور براون[95] نے ان اعمال کی تفصیل بیان کی ہے۔ یہ ہندوستانی
یوگ کے دھیان، سانس روکنے کی مشق (پرانیام) سے بہت مشابہہ ہیں۔
شبلی نے اپنی تشریح میں تصوف کے اس پہلو کو واضح طور پر بیان کیا ہے "تصوف
نام ہے صلاحیتوں کے قابو میں رکھنے اور سانس پر نظر رکھنے کا"[96] نقشبندی
فرقہ میں مرید اپنی آنکھ بند کرتا ہے۔ منہ پر ہاتھ رکھتا ہے۔ زبان کو اپنے تالو میں دباتا ہے

سانس کو روکتا ہے اور اپنے دل میں ذکر کرتا ہے "لا" اوپر کو جاتا ہے، "اللہ" داہنی طرف اور "الا اللہ" دل کے گوشے پر اور وہاں سے سارے جسم کے تمام اعضاء کو پہنچتا ہے۔ سانس نیچے ناف سے اٹھتی ہے اور سینہ پر جاتی ہے، سینہ سے دماغ کو اور دماغ سے آسمان کی طرف اور پھر درجہ بدرجہ واپس آتی اور پھیر جاتی ہے۔

وجد کی حالت طاری کرنے کا طریقہ رقص و راگ (سماع) ہے۔ رقص و موسیقی کو مذہبی اعمال میں شامل کرنے کے جواز کے بارے میں بہت اختلاف رہا ہے۔ الغزالی ان چیزوں کو بدعت سمجھتے ہیں۔ کیونکہ پیغمبر اسلام کے اولین تابعین کے زمانے میں ان کا کوئی سراغ نہیں ملتا ہے لیکن اسی بنیاد پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیزیں ممنوعات سے نہیں ہیں۔ وہ انھیں جائز سمجھتے ہیں۔ اس سے صوفیا میں خدا سے محبت کے جذبہ کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور موسیقی کے ذریعہ سے وہ اکثر روحانی بصائر اور وجد حاصل کرتے ہیں اور ان کا دل اس حالت میں صاف ہو جاتا ہے، جیسے بھٹی میں جا کر چاندی، اور اس درجہ پاکیزگی حاصل ہو جاتی ہے جو محض ظاہری زہد و اتقا سے نہیں حاصل ہو سکتی۔ اس حالت میں صوفی روحانی دنیا سے اپنے تعلق کے بارے میں اس حد تک باخبر ہو جاتا ہے کہ اسے دنیا کی خبر نہیں رہتی اور اکثر بے ہوش ہو کر گر پڑتا ہے[۹] ہجویری نے یہ ثابت کرنے کے لیے حدیثیں اور دور اول کے صوفیوں کے اقوال پیش کیے ہیں کہ سماع جائز ہے اور اس سے ایک اہم ضرورت پوری ہوتی ہے اور اگرچہ پیروں کی حرکت دنیائے بازی، شرع اور عقل کے لحاظ سے ایک مذموم حرکت ہے، تاہم وجد کی کیفیت میں جب دل انبساط سے اچھلتا ہے اور سرخوشی بڑھ جاتی ہے اور وجد کا ہیجان نمایاں ہوتا ہے اور رسمی آداب ختم ہو جاتے ہیں تو وہ ہیجان نہ تو پائے بازی ہے اور نہ رقص یا جسمانی لطف اندوزی بلکہ روح کی ایک تحلیلی کیفیت ہے[۹] جلال الدین رومی نے موسیقی اور رقص پر بہت زور دیا ہے یہاں تک کہ ان کا طریقہ مولویہ رقص

کرنے والے درویشوں"، کے نام سے مشہور ہے۔[99] چشتی اور سہروردی دونوں طریقوں
میں یہ چیزیں ذکر کے ضروری پہلو کی حیثیت سے شامل ہیں۔ شیخ بدرالدین (ایک بزرگ
جو تیرھویں صدی میں ہندوستان آکر آباد ہوئے) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ بڑھاپے
کی عمر میں جب وہ نقل و حرکت سے مجبور تھے ایک نظم کی آواز اُن میں وجد کا اتنا ہیجان
پیدا کر دیتی تھی کہ وہ نوجوانوں کی طرح رقص کرنے لگتے تھے۔ جب اُن سے پوچھا گیا
کہ شیخ اپنی پیری و ضعیفی کے باوجود کس طرح رقص کر لیتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا
کہ "شیخ کہاں ہے؟ یہ تو محبت ہے جو رقص کرتی ہے۔"[100]

تصوف واقعی گہرے زہد و عبادت اور وجد و استغراق کا مذہب ہے۔ محبت
اس کا ولولہ ہے، شعر، موسیقی، ور رقص اُس کی عبادت اور عالمِ محسوسات سے گزر کر
خدا سے مل جانا اس کی منزلِ مقصود۔

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین

(۱)

پچھلے باب میں ہندو مذہب کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے، اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانہ سے لے کر آٹھویں صدی کے آغاز تک اُس کی مسلسل نشوونما ہوتی رہی۔ یہ نشوونما خاص کر شمالی ہند میں ہوئی جہاں ساری بڑی بڑی تحریکات شروع ہوئیں اور جہاں سے وہ جنوب میں پھیلیں۔ اس تمام دوران میں ذہنی نشوونما کی رہنمائی شمال سے ہوتی رہی، اس لئے کہ وہیں ساری مقدس کتابیں لکھی گئیں اور وہیں تمام غیر مقلدانہ مذہب، بدھ ازم، جین ازم، فلسفیانہ مذاہب اور فرقے پیدا ہوئے۔ لیکن آٹھویں صدی کے بعد ایک انقلاب ہوا۔ شمال کی قیادت ختم ہو گئی اور اختراعی قوت جنوب میں چلی گئی۔ آٹھویں صدی سے پندرھویں صدی تک جنوبی ہندوستان ہی مذہبی اصلاحات کا گہوارہ رہا اور یہیں وشنوی اور شیوی بزرگوں نے بھگتی کے مکاتبِ خیال قائم کئے اور شنکر، رام نج، نمبادیت، باسو، ولبھ، چاری اور مادھو نے اپنے اپنے فلسفیانہ اصولوں کی تبلیغ کی۔ جنوب سے رام نج کے ایک شاگرد رام نند کے ذریعہ سے یہ تحریک شمال میں پہونچی۔ اس طرح دفعتہً میدان عمل کا جنوب میں منتقل ہو جانا اُن سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کا نتیجہ تھا جو اُس وقت ہندوستان میں رونما ہوئیں۔ شمال میں ہرش کی سلطنت کے ٹکڑے ہو گئے تھے۔ سیاسی وحدت جاتی رہی تھی۔ اور کئی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں

قائم ہو گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے مسلسل دست و گریباں تھیں بدھ ازم کو گھن لگ گیا تھا اور وہ بتدریج شیو اور شکتی فرقوں میں ضم ہو گیا تھا۔ اور پورانک ہندو ازم نے اس کی جگہ لے لی تھی۔ راجپوت سلطنتوں کے قیام نے قدیم نظاموں میں کوئی جان نہیں ڈالی اور جب مسلمانوں کے حملوں نے انھیں زیر و زبر کر دیا تو ہندو سماج بالکل ہی مرجھا گیا۔ برعکس اس کے جنوب میں ہندو دھرم کی جیت ہو رہی تھی۔ بدھ مت اور جین مذہب سے اس کی آویزش ہوئی تھی اور اس نے فتح پائی تھی اور اس فتح نے اس کی ہمت اور بڑھا دی تھی۔ مزید براں چولا اور وجیانگر کے راجاؤں کے ماتحت جنوب میں ہندوؤں کے اقتدار کو نسبتہً زیادہ عمر ملی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جنوب ہی میں پہلے ہندو ازم کا اسلام سے ربط قائم ہوا، جس سے ہندو فکر کی تابانی میں برق کی سی قوت آگئی۔

جغرافیائی مشکلات اور پہاڑوں اور دریاؤں کی حد بندی کے باوجود شروع ہی سے شمال کے لوگ دکھن کے اور انتہائی جنوب کے باشندوں سے مواصلت رکھتے تھے۔ ذہنی افکار کے دھارے برابر بہتے تھے اور لوگوں کے اعتقادات اور رسم و رواج کو متاثر کرتے تھے۔ تامل کے علاقہ کی پہاڑی اور صحرائی دیویاں آریائی دیوتاؤں اور دیویوں میں جذب ہو گئیں۔ برہمن ہراولوں کی چھوٹی چھوٹی آبادیاں دراوڑی سلطنتوں میں بس گئی تھیں جو اپنے ساتھ ویدک مذہب اور سنسکرت کے علوم و فنون لائی تھیں جن سے جنوبی ہند کے باشندوں کی زندگی میں تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں۔ بدھ مت اور جین مبلغ شمال میں اپنے مذہبوں کی اشاعت کے تھوڑے ہی دن بعد آگئے اور ہزاروں کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ اس طرح عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں جنوب کے خطے میں مختلف مذاہب پھل پھول رہے تھے۔ مظاہر پرستی، شیطان پرستی، شیویت و شنویت، بدھ ازم، جین ازم اور دیگر مذاہب

ہنسی خوشی خلط ملط تھے اور کامل ہمسایہ سلوک سے رہتے تھے۔[۲]

پانچویں صدی میں گپت کی سلطنت کے قیام سے تہذیبی فتوحات میں بڑی جان پڑ گئی۔ اس عہد میں ہندو دھرم کو نئی زندگی ملی اور اس کے مبلغین گروہ کے گروہ سارے ملک پر چھا گئے۔ بہت سے برہمنوں نے ترک وطن کیا اور کیرل کے علاقوں میں آباد ہو گئے۔ انھوں نے وہاں کے مذہب میں ایک نئی روح پھونکی اور غیر مقلدانہ مذاہب سے فیصلہ کن جنگ کے لیے انھیں تیار کیا۔ ساتویں صدی میں ہیون تسیانگ نے اگرچہ بدھ ازم اور جین ازم کو مضبوطی سے قلعہ بند پایا لیکن شیویت ایک طاقتور حریف کی طرح ابھر رہی تھی۔ شیویت کے ابھارنے میں پلّو اسب سے زیادہ سرگرم تھے، اُدھر شمال میں ہرش رواداری سے حکومت کر رہا تھا اور ہندویت اور بدھ ازم کی یکساں ہمت افزائی کرتا تھا اور پولا کیسین دوم نے، سوامیدھ کی قربانی کی بھی تقریب منائی جو برہمنیت کی حیات نو کی آئینہ دار تھی۔ اس کے جنوبی معاصر نرسنگھ ورما پلّو اجہا ملا پورم کے شاندار مندروں کی تعمیر کر کے پورانک ہندویت کے مفاد کو زور شور سے آگے بڑھا رہا تھا۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں نربدا کے جنوب میں دو طاقتور حکومتیں چلوکیہ اور پلّوا دو مشترک مقاصد کے حصول میں سرگرم تھیں۔ ایک تو ہندویت کا احیاء اور دوسرے ایک دوسرے کی تباہی و بربادی۔ آٹھویں صدی کے آخر تک یہ دونوں اپنے مقاصد میں کامیاب ہو چکے تھے۔ ایک طرف تو انھوں نے بدھ ازم کے عروج پر کاری ضرب لگائی اور اس طرح ہندویت کے لئے فتح حاصل کر لی اور دوسری طرف انھوں نے اپنے کو اتنا کمزور کر لیا کہ جنوب سے چولاؤں نے اور شمال سے راشٹر کٹاؤں نے اُنکی سلطنتوں کو ہڑپ کر لیا۔[۳]

اس طرح آٹھویں صدی مذہب اور سیاست دونوں میدانوں میں انقلابی سرگرمیوں، خیالات، اور قوموں کی مسلسل کشمکش، حکمراں خاندانوں کے ڈرامائی عروج

زوال۔ مدرسوں میں فلسفیانہ مباحث اور مندروں میں فرقہ وارانہ اختلاف کا زمانہ تھا۔ اس قسم کی فضا نے خیالات اور جذبات میں زبردست حرارت بھر دی۔ کچھ مدت کے لئے انسانوں کے دماغ پرانے روایتی طریقوں کی جابریت سے آزاد ہوگئے اور غیر مانوس حلقوں سے نئے رجحانات قبول کرنے کی راہیں کھل گئیں۔

زندگی، جوش اور سرگرمی کے اسی زمانہ میں جنوب میں بعد کی مذہبی اصلاحات کی بنیاد رکھی گئی۔ وشنوی اور شیوی درویشوں نے اپنی مسرت خیز کوششوں سے لوگوں کو بدھ ازم اور جین ازم کی اطاعت سے الگ کیا اور شیو اور وشنو کی پوجا پر آمادہ کیا۔ انھوں نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے دلوں سے اپیل کی اور اس طرح ریاضت و عبادت اور خدا کی رحمتوں کے سائے میں آباد ہونے کی مسرتوں اور برکتوں کے گیت گائے۔ اُن کی تمام نظمیں مقامی لوگوں ہی کی زبان میں ہوتی تھیں اور دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی اُنھیں اُن مذہبوں سے بڑی مدد ملی جنھیں وہ مٹانا چاہتے تھے اس لئے کہ بدھ ازم سے انھوں نے ریاض، دنیا کی بے ثباتی، انسانی بے مائگی کا تخیل نفس کشی، رہبانیت اور اُس کے مذہبی رسوم تول استوپوں یا لنگم، مندر، یاترا، برت اور خانقاہی ضوابط اور تمام ذاتوں کی روحانی مساوات کے اصول اور جین ازم سے اُس کا اخلاقی مزاج اور جانوروں کی زندگی کے احترام کا نظریہ لے کر نئے ہندو مذہب میں شامل کر لیا۔ پورانک دینیات میں ان خیالات کا شامل کرنا اور سارے مذہبی نظام کو انسانی دردمندی کے جذبات سے متاثر کرنا۔ تامل علاقہ کے درویشوں کے بھجن، یعنی شہرہ آفاق ادیاروں (شیوی بزرگوں) اور الواروں (وشنوی بزرگوں) کا کارنامہ تھا جو بھجن لکھتے تھے اور جن کی سرگرمیوں کا زمانہ ساتویں اور بارھویں صدی کی درمیانی مدت ہے۔

شیو اور وشنو کے ان پجاریوں نے بھگتی کے عقیدوں کو ترقی دی اور انکی کتابیں

دونوں فرقوں کے ماننے والوں میں سب سے بڑی سند مانی جاتی ہیں بشیوی لٹریچر راج راجا کلسیکھر چولا (سنہ ۹۸۵-۱۰۱۳ء) کے زمانے میں تنجور کے نمبی اندر نمبی نے گیارہ حصوں میں مرتب کیا جنھیں تیرو مورائی کہتے ہیں۔ ان گیارہ حصوں میں سے پہلے تین تیرو جنان سمبند مورتی سوامی کے ہیں۔ بعد کے تین تیرو نوکار اسو (اپار) کے اور ساتواں سندر ارکار یہ ساتوں ملکر دیوارام کہلاتے ہیں۔ ان میں خدا کی حمد وثنا کے بھجن ہیں اور ویدوں کی طرح رسمی اور مذہبی موقعوں پر گائے جاتے ہیں۔ آٹھویں کتاب جو اپنشد کے مقابل ہے مانک وساہر کی تر واچکم ہے اور نویں تیروا لیسا دیپا چھوٹے شعرا کا کلام ہے۔ دسویں میں تیرو مولر کے بھجن ہیں اور گیارھویں میں نمبی رار نمبی اندر ، دردوسروں کے متفرق کلام ہیں۔ یہ گیارہ کتابیں پیریا پوردن سے مل کر جو شیوی بزرگوں کے حالات میں ہے۔ شیویوں کا ذخیرہ علمی ہیں۔

اسی طرح وشنویوں کا بھی اپنے بھجنوں کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ غالباً نما لوار کی نگرانی میں ناتھ منی (دسویں صدی) نے ترتیب دیا۔ اسے نل یار پر بندھم کہتے ہیں اور ویدوں ہی کے برابر یہ مقدس سمجھا جاتا ہے۔ الوار دن کی تعداد بارہ مانی جاتی ہے ان میں سے چار یعنی پوئیگائی پود تر بھٹو بیار اور تیر ملیسائی پلواکی ہیں اور سب سے قدیم ہیں تین چولاکی ہیں یعنی تیرو پنیار توندرادیپودی اور تیرو منگی۔ ایک چیر کلاسیکھر کی ہے اور باقی چار یعنی پیریا ، اندل ، نما لوار اور مدھر کوی پانڈیہ علاقے کی۔

ان کی تاریخ ہندو مذہب کی نشوونما میں اہمیت رکھتی ہے اور ان میں سے جو سب سے زیادہ اہم ہیں ان کے حالات زندگی اور کارناموں کا بیان ضروری ہے۔

تیرو جناں سمبندھ ساتویں صدی میں تنجور ضلع کے شمالی گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ان کے والدین برہمن تھے۔ مشہور ہے کہ انھوں نے تین سال کی عمر ہی سے بھجن کہنا شروع کر دیا تھا۔ جب وہ بڑے ہوئے تو انھوں نے جنوب کے تمام شیوی مندروں کی شیو

کی تمنا کے بھجن گاتے ہوئے یاترا کی ۔ اُن کی بزرگی کی شہرت کُن پانڈیہ (ندو مرن) کے دربار میں پہونچی جو مدورا کا راجہ تھا۔ راجہ جینی مذہب کا مقلد تھا۔ لیکن رانی منگیار کرا سی اور بڑا وزیر کلچھی رائے نایر دونوں کٹر شیوی تھے اور انھوں نے ترو جنان سے کہا کہ وہ اپنے اثر سے راجہ کے خیالات کو بدل دیں۔ وہ راجہ کے دربار میں جین مبلغین سے ملے اور بحث کر کے انھیں ہرا دیا۔ راجہ نے تو مذہب بدل دیا لیکن جینیوں نے اپنا مذہب چھوڑنے سے انکار کیا اس پر بہت سے جینی قتل کر دیئے گئے۔ ترو جنان بدھستوں کے سخت دشمن تھے، جیسا کہ اُن کے بھجنوں سے معلوم ہوتا ہے جن میں مسلسل بدھستوں کی مذمت ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دیشنوی بزرگ تیرو منگائی الوار سے بھی مناظرہ کیا۔ بہر حال ہر صورت سے وہ شیویت کے زبردست حامی تھے، یہاں تک کہ اس عقیدہ کا احیا بیشتر اُنھیں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بڑے بڑے شیوی مبلغین میں اُن کا درجہ سب سے اونچا ہے اور درحقیقت وہ شیو کے اوتار مانے جاتے ہیں۔

ذیل کے بھجنوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا، اور خدا سے انسان کا جو رشتہ ہے اُس کے متعلق ان کے کیا تصورات تھے:

اور ریاب ہے اُس پر پریم کے پھولوں کی بارش کرو۔
تمھارے دل میں روشنی آئے گی، جو ہر بندش کو توڑ دیگی۔
اس پاک اور کی تمنا و صفت کو کبھی نہ بھولو،
ہمارے پریم کے ہیرے اور پر سونے کے پھول نچھاور کرو۔
تمھارے رنج و غم ڈھل جائیں گے اور بے مثال مسرت تمھاری ہوگی۔

تیرو نادو کار اسو (اپار) تیرو جنان سمبندھ کے ہمعصر تھے اور عمر میں ان سے بڑے تھے۔ اُن کی ذات ویلالا تھی، بچپن ہی میں وہ یتیم ہو گئے اور ان کی پرورش اُن کی بہن نے کی جو شیوی عقیدہ کی تھیں۔ لیکن تیرو نادو کار اسو نے اس مذہب کو چھوڑ دیا اور

جینی ہو گئے۔ بعد کو اُنھوں نے پھر شیوی مذہب اختیار کر لیا اور اُس کی ترقی کے لیے بہت کام کیا۔ اُن کے بھجنوں میں عقیدت کی اور زیادہ گہری جھلک ہے۔ گناہ کے بارے میں ان کا شعور بہت شدید ہے اور شیو کے کرم پر اُن کا یقین اور اُس کے کرم سے بندھن توڑنے کا عقیدہ راسخ ہے۔ خدا سے انسان کا رشتہ کتنا قریبی اور گہرا ہے، اس کا اظہار ان کے حسب ذیل بھجن سے ہوتا ہے:

مالک تو میری ماں باپ ہے اور میرا عزیز جس کی مجھے ضرورت ہے۔
تو میرا حسین پیارا ہے اور بیشک بہت بڑی دولت۔
خاندان دوست اور گھر تو ہی ہے تجھی سے میں زندگی اور مسرت حاصل
کرتا ہوں۔
دنیا کی جھوٹی مایا میں تجھ پر نثار کرتا ہوں۔ میرا سونا، موتی اور دولت
تو ہی ہے۔[9]

وجد کی حالت میں وہ مذہب کی تمام ظاہری رسموں سے بلند ہو جاتے ہیں اور بغیر کسی کے سہارے کے صرف خدا کے رحم و کرم پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اُس وقت اُنھیں محسوس ہوتا ہے کہ کوئی رسمی عمل اُن کی مدد نہیں کرے گا اور گنگا کا اشنان، راس کماری کی یاترا، ویدوں کی تلاوت، شاستروں کا مطالعہ، ریاضت، استغفار اور برت، کوئی چیز کام نہ آئے گی۔[10]

"نجات اُنھیں کی ہے اور صرف اُنھیں کی جو ہر جگہ مالکِ کُل کو پکارتے ہیں۔"[11]

اپار کا شیو محض شکل و صورت سے عاری کوئی تشبیہی تصور نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی ہستی ہے جو ہر ایک کے اندر رہتی ہے۔ "وہ" اُس کا پانا بہت مشکل ہے۔ لیکن وہ نیک بندوں کے خیال میں رہتا ہے۔ وہ مقدس کتابوں کا عمیق راز ہے، مخفی اور نا معلوم۔ وہ شہد اور دودھ ہے اور چمکتی ہوئی روشنی اور دیوتاؤں کا راجہ ہے:

محیطِ کل، دشتِ زمیں، برہما میں، شعلے میں، ہوا میں۔

اور بیشک پرشور تھا، سمندر میں اور پہاڑوں میں۔"[۲۲]

سندر موُرتی[۲۳] جو دیوارام کے مشترک مصنفوں کے سلسلے کی تیسری کڑی ہیں برہمن تھے، وہ جنوبی ارکاٹ کے ضلع میں پیدا ہوئے اور آٹھویں یا نویں صدی ان کا عہد ہے۔ وہ ذات۔پات کے اصولوں کی پابندی میں سخت نہ تھے اس لئے کہ گو انھوں نے دو شادیاں کیں لیکن ان میں سے کوئی بیوی بھی برہمن نہ تھی۔ وہ شاید سب سے آخری ادیار تھے۔ اس لئے کہ انھوں نے اپنے باسٹھ پیشروؤں کی تعریف میں گیت گائے ہیں۔

موت کا خوف اور بالآخر نجات کا عقیدہ اُن کے اکثر بھجنوں میں نمایاں ہے:

نوجوان سادھو نے اپنے کو بچانے کے لئے موت سے پناہ مانگی، لیکن اے ہولناک موت تو نے مار ہی ڈالا۔ ایسے کاموں سے تیری قوت کا اظہار ہوتا ہے اور میں جو دیکھتا ہوں تو دعا کرتا ہوں کہ "اے باپ اگر فرشتۂ موت مجھے آدبائے تو تو اُسے منع کر کہ یہ میرا غلام ہے۔ میرے ننگورمین تو اقبال کر کہ میں تیرے پیروں پر پڑا ہوں اور تو بچ نہیں سکتا۔" [۲۴]

مانک وساہر[۲۵] (مانک واچک) جو شیوی بزرگوں میں سب سے بلند مرتبہ تھے مدورا کے قریب دیگل دریا کے کنارے موضع نیرورینھادر میں ایک ایسے گھرانے میں پیدا ہوئے جس کا تعلق برہمنوں کے ایک اعلیٰ طبقہ سے تھا۔ مانک بچپن ہی میں سنِ بلوغ کو پہونچ گئے جیسے وہ کسی باغ کے ثمر بیش رس ہوں۔ سولہ سال ہی کی عمر میں انھوں نے سارے سنسکرت علوم کی تکمیل کر لی۔ اُن کی شہرت پانڈیہ راجہ کے کانوں تک پہونچی جس نے انھیں دربار میں بلا کر کھیہ منتری کے عہدہ پر مقرر کر دیا۔ لیکن گو وہ شان و شکوہ اور عیش و عشرت میں گھرے ہوئے تھے اُن کا دل دنیا کی مصیبتوں سے بے چین تھا۔ اُن میں جو تبدیلی ہوئی

اُس کی ایک داستان ہے جس پر معجزات کا روغن چڑھا ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ راجہ نے انھیں گھوڑوں کی خریداری کے لئے بھیجا جو آریہ دیس (عرب) سے آتے تھے۔ وہ بڑی شان و شوکت سے روانہ ہوئے۔ اُن کا سفر ایک شاہانہ جلوس تھا۔ راستے میں اُنھیں ایک بزرگ برہمن ملا جس کی شخصیت نے اُنھیں اتنا متاثر کیا کہ اُنھوں نے اُسے اپنا گرو بنا لیا۔ راجہ نے جو روپیہ اُنھیں دیا تھا، وہ اُنھوں نے فقراء کو کھانا کھلانے میں صرف کر دیا اور خالی ہاتھ واپس آئے۔ اس پر راجہ کو بہت غصہ آیا لیکن بالآخر وہ اپنے گرو کی مہربانی سے بچ گئے، اس لئے کہ گرو دراصل خود شیو ہی تھے۔ پھر گرو نے اُنھیں حکم دیا کہ وہ پورے تامل دیس کو شیو کا پیرو بنا دیں۔ اب اُنھوں نے دورہ کرنا شروع کیا، مقدس مقامات کی یاترا کی اور شیو کے بھجن گاتے رہے یہاں تک کہ وہ چدمبرم پہونچ کر ٹھہر گئے جہاں وہ بدھسٹ مبلغوں کے ایک جلسے میں گئے جسے سیلون کے راجہ نے منعقد کیا تھا اور چیر راجہ بھی اُس میں شریک تھا۔ جلسہ میں مباحثہ ہوا جس میں بدھسٹ ہار گئے، اور سیلون کا راجہ شیوی ہو گیا۔ یہ مانک کی زندگی کی آخری فتح تھی۔ کیونکہ تھوڑے دنوں بعد اُن کا انتقال ہو گیا۔ اس کا تعین مشکل ہے کہ اُن کا زمانہ کون ہے۔ لیکن غالباً اُن کا تعلق نویں صدی سے ہے۔

اُن کی نظموں میں اُن کے بیشتر روں سے زیادہ جذبات کی گہرائی اور جوش ہے اور اس میں شک نہیں کہ سننے والے اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہونگے، ڈاکٹر پوپ نے لکھا ہے کہ "اُنکی نظموں کا اثر جو زندہ یقین اور عقیدت سے معمور تھیں زبردست اور فوری تھا جنوبی ہند کو ایک مشخص خدا، بقا اور دوام کی طرف سے یقین و اطمینان اور دعوت عبودیت کی ضرورت تھی۔ یہ سب باتیں مانک دساہر کی نظموں میں مل گئیں۔" اُن کی گیتوں کے کچھ نمونے یہ ہیں:

"اندر یا وشنو یا برہم ان کی ملکوتی مسرت کی مجھے تمنا نہیں ہے۔
میں تیرے رشتوں کی محبت کا خواہاں ہوں۔ چاہے میرا گھر اس سے بالکل

برباد ہو جائے۔
بدترین جہنم میں چلا جاؤں گا، لیکن تیرا کرم میرے ساتھ ہو۔
سب سے بہتر تو ہے، میرے دل میں تیرے سوا اور کس کا خیال آسکتا ہے؟[۱۷]

"مجھے جہنم کا خوف نہیں ہے، لیکن اس خیال سے لرزتا ہوں کہ مجھے مرنا ہے۔
آسمانوں کی میری نظر میں کوئی حقیقت نہیں۔ ساری دنیا کی بادشاہت کی مجھے کیا پروا۔
او شیو شہد کے پھولوں میں لپٹا ہوا صبح کب آئے گی؟
جب تو اپنا کرم مجھے عنایت کریگا۔ درد سے بیقرار ہو کر میں چیختا ہوں"[۱۸]

"میں کچھ نہیں سمجھتا کہ رات اور دن کیا ہے۔
وہ جو خیال اور الفاظ سے بالاتر ہے، اس نے میرے حواس مختل کر دیئے ہیں۔
وہ جس کا جل وشنو ہے اور جو پیرو ندرائے میں بستا ہے۔
اے برتر روشنی تو نے برہمن کے لباس میں مجھ پر عجیب جادو کر دیے ہیں۔"[۱۹]

"مجھ میں نہ کوئی خوبی ہے نہ پراگنیت، نہ علم، نہ اپنے اوپر قابو۔
ایک کھلونا ہوں، جو دوسروں کی مرضی پر حرکت کرتا، ناچتا، سیٹی بجاتا اور گرتا ہوں۔ لیکن میرے ہر عضو میں وہی ہے۔
محبت کے والہانہ شوق میں اور اس تمنا میں کہ میں اس بلندی تک پہنچ جاؤں جہاں سے واپسی نہ ہو سکے۔

اُس نے اپنے حسن کا مظاہرہ کر کے مجھے اپنا لیا" ہائے ہائے میں کب
اُس کے پاس پہنچوں گا"[۲۰]

دوسرے شیوی بزرگوں، تیرو مولر، نکیعر، نبی انند منبی، سیکھر ار کے بارے میں کچھ زیادہ لکھنا نہیں ہے۔ انھوں نے وہی اپنے پیشروؤں کے سلسلۂ خیالات کا اتباع کیا اور اُن کے پیدا کئے ہوئے جذبات کی گہرائی میں اضافہ کیا۔[۲۱]

وشنوی مذہب کی شیویت سے علیحدگی اور بطور ایک جداگانہ فرقہ کے اُس کی نشوونما الواروں[۲۲] کی وجہ سے ہوئی۔ ان کے خیالات بیشتر سنسکرت، رزمیات اور پُرانوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کے بھجن دسویں صدی میں جمع کئے گئے اور خود انھیں دو یا تین صدی بعد مقدس مان لیا گیا، جب کہ ان کے مجسمے مندروں میں رکھے گئے اور نجات حاصل کرنے کے لئے ان کا سہارا ڈھونڈا گیا۔ الوار وشنو کے پرجوش پجاری تھے اور ان میں سے اکثر بدھ ازم، جین ازم اور شیوازم کے سرگرم مخالف تھے۔ ان میں سے بعض نیچ ذاتوں کے تھے، بعض برہمن تھے۔ اندل نام کی ایک عورت تھی اور کلاسیکھر راجہ تھا۔[۲۳] تیرو منگئی نے سب سے زیادہ تعداد میں بھجن لکھے اور وہ نما لوار بزرگوں میں سب سے زیادہ بلند درجے کے تھے۔ ناما کی نظمیں (تیرو وا یمولی، تیرو دسیریم۔ تیرو دیرو تم، تیرو دندادی) ویدوں ہی کے برابر مقدس سمجھی جاتی ہیں۔

وشنوی بزرگوں کے بھجنوں میں اُسی قسم کے خیالات اور جذبات ہیں جیسے شیویوں کے بھجنوں میں، البتہ انھوں نے شیو کی جگہ وشنو کو رکھا اور اُس کی ثنا و صفت دوسرے دیوتاؤں سے زیادہ کی ہے۔ اوتاروں کے ظہور کے بارے میں بھی اُن کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ وشنو انسانیت کی حفاظت کے لئے کئی بار دنیا میں آیا لیکن شیو کم از کم وشنوی طریقہ پر بار بار نہیں آیا۔ مثال کے طور پر ان کی تعلیمات کے چند اقتباسات ذیل میں دیئے جاتے ہیں۔ جن میں توکل علی اللہ اور خدا کی محبت کی گرمی پائی جاتی ہے:

"آسمانی ہستیوں کے جلیل القدر آقا تو نے میرے دل کو اپنا مسکن بنا لیا ہے! تیرا اتحاد مجھ سے اتنا گہرا ہے کہ میں التجا کرتا ہوں کہ تو کبھی مجھ سے جدا نہ ہو۔ میں جو اتنے پیار سے تیرا دامن پکڑے ہوں" [۲۴] (ناما)

"چونکہ میں اپنے کنکتائی والے آقا کا دھیان کرتا ہوں، جس کا راستہ سوسن کے ارغوانی پھولوں سے معطر ہے۔ اُس کی عظیم الشان رحمتوں کی گرمی سے میرا دل پگھل رہا ہے۔ تو میں اپنی بیقرار محبت کو کیسے باؤں" [۲۵] (ناما)

"میں اور میری کی غلطیوں کو جھٹ سے اکھاڑ پھینک اور اپنے مالک سے مل جا" [۲۶]

اگر انسان خدا کی محبت سے سرشار ہوں تو انھیں مجنونوں کی طرح سڑکوں پر ناچنا چاہیئے۔ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو ان پر محبت کا اثر نہیں ہے" [۲۷]

بوجاری کا خدا سے ایسا رشتہ ہے جیسا بیوی کا شوہر سے۔

"تو نے ابھی تک اتنی رحمت نہیں کی کہ اپنی زوجہ (الوار) سے ہمدردی کرے، قبل اس کے کہ وہ تیری بے توجہی کی وجہ سے مایوس ہو کر اپنے خیالی ہیولی کو چھوڑ دے، تو کم از کم اتنی مرحمت کر کہ کہ اپنے پیامبر اور خزانۂ کرم کے وسیلہ گرود کے ذریعہ اپنی زوجہ کو یہ پیام بھیجدے کہ وہ اپنی جان نہ گھلائے بلکہ ذرا ہمت سے کام لے تا آنکہ تو اے مالک و آقا امید کے

مطابق واپس آئے، اور یہ یقیناً جلد ہی ہوگا۔"[۲۸] (نمانور)

اے آقا، کاش تو اپنے رحم وکرم سے اپنے پجاریوں کی خاکسارانہ التجاؤں کو سُنے ... اے سرزمین لنکا کے مالک، بڑے ہاتھی (گجیندر) کو تسلّی دینے والے! مہربانی کرکے اپنے باشعور خواب سے بیدار ہو، اور اپنے سیوکوں پر نظرِ کرم کر۔"[۲۹] (تونڈرا دی پوڈی)

"میں اگر شادی کروں گی، تو اپنے آقائے برتر کے سوا کسی اور سے نہیں۔"[۳۰] (اندل)

تامل سرزمین کے بھجن گانے والوں نے وہ طاقتور مذہبی جذبہ پیدا کیا جس کی رو میں بدھ ازم اور جین ازم اُس سرزمین سے خس و خاشاک کی طرح اُڑ گئے۔ انھیں کے ساتھ ساتھ جو بڑے معلمین اور متکلمین پیدا ہوئے انھوں نے ایسے ذہنی وسائل تیار کئے جن کے سہارے بیدار شدہ ہندویت نے جنگ کی اور فتح پائی۔ ان میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ ممتاز شنکر تھے۔[۳۱]

شیو گرو ایک نامبودری برہمن اور اُس کی بیوی آریمبا ملیبار کے ساحل پر الوار ندی کے شمالی کنارے پر ایک گاؤں کلادی میں رہتے تھے۔ یہی شنکر کے والدین تھے جو آٹھویں صدی کے ربع آخر میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں اُن کے والد کا انتقال ہو گیا اور اُن کی ماں نے تنہا اُن کی پرورش کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ماں نے اُن کی پرورش اور تعلیم و تربیت بڑے پیار سے کی۔ شنکر بچپن ہی سے بڑے ہوشمند تھے۔ انھوں نے بہت جلد وہ سب کچھ سیکھ لیا جو اُن کے اُستادوں نے سکھایا۔ علم کے لئے اُن کی لگن بے پناہ تھی اور دنیا کے مصائب بچپن ہی سے اُن پر ہجوم کئے پڑے تھے۔ وہ گھر بار چھوڑ کر سنیاسی ہو گئے اور گووند یوگی

کو جو گوڈاپار کے چیلے تھے اور نربدا کے کنارے رہتے تھے اپنا گرو بنا لیا۔ درویشانہ زندگی کے تمام مراحل اُنھوں نے تیزی سے طے کر لیے اور اُنکے گرو نے اُنھیں پرم ہنس کی سند عطا کر دی پھر اُنھوں نے سارے ملک کا دورہ شروع کر دیا اور ہر فرقہ و ملت کے مذہبی معلموں سے مباحثے کرنے لگے۔ اُن کے سوانح نگار انند گیری نے مختلف فرقوں کے تقریباً پچاس آدمیوں کے نام گنائے ہیں، جن سے شنکر نے مقابلہ کیا اور جیت کر ڈگ وجے (فتح عالم) کی تقریب منائی۔ دنیا سے کنارہ کش ہونے کے بعد شنکر کبھی مرتبہ ملیبار گئے، اُن میں سے ایک موقعہ وہ تھا جب اُن کی ماں کا انتقال ہوا، کہا جاتا ہے کہ برہمنوں نے اُن کے سنیاسی ہونے کی وجہ سے اُن کے اپنی ماں کے جنازہ کی رسوم ادا کرنے پر اعتراض کیا۔ مگر اُنھوں نے ان اعتراضات کی پروا نہ کی۔ اُن کے نام سے ملیبار میں بڑی بڑی اصلاحیں منسوب ہیں۔ اُس خطے میں کولم کا سنہ جو ۸۲۵ء سے شروع ہوتا ہے۔ اُس جدید عہد کی نشاندہی کرتا ہے جس میں ان اصلاحات کی ابتدا ہوئی۔ ان اصلاحات میں بدھ ازم کی جلاوطنی اور اُس کے اور دیگر فرقوں کے رسوم کے خاتمے سے زیادہ کوئی اور اہم اصلاح نہ تھی۔ اُنھوں نے خانقاہی نظام (مٹھ) بھی قائم کیا اور سنیاسیوں کے طبقہ میں بھرتی کا دروازہ تمام ذاتوں کے لئے کھول دیا، گو عورتوں کو اُنھوں نے اس نظام میں شریک نہیں کیا۔ اگر اُس چنڈال کا قصہ صحیح ہے جو اُنھیں گنگا کے کنارے ملا اور اُن سے پوچھا کہ اُن کی تعلیم اور عمل میں اختلاف کیوں ہے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ سماجی اصلاح بھی کرنا چاہتے تھے۔ منش پنچکا[۳۲] میں اُنھوں نے لکھا ہے: جس کسی نے یہ سیکھ لیا کہ مظاہر عالم پر اس طرح راہبانہ انداز سے) نظر ڈالے وہ میرا سچا گرو ہے۔ خواہ وہ چنڈال ہو یا برہمن۔ یہ میرا عقیدہ ہے" شنکر کے روایتی حالات زندگی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم رسم و رواج کے اندھے مقلد نہ تھے۔ اُنھوں نے اصلاح کی کوشش کی لیکن اس سلسلہ میں پوری احتیاط سے کام لیا اور معلوم ہوتا ہے کہ کٹر برہمنوں نے اُن کی مخالفت اور مذمت کی۔ وہ نویں صدی کے شروع میں کم عمری ہی میں فوت ہو گئے۔

شنکر کی زندگی سنسکرت علوم کی تاریخ میں ایک زبردست حدِ فاصل ہے، اُن سے پہلے قدیم خیالات کی ایک دنیا تھی، جو مذہبی اور فکری نظام تھے اُن میں پوری ہم آہنگی نہ تھی، تصورات گہرے تو تھے، مگر منتشر تھے، متوازی فلسفے ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کر رہے تھے۔ بدلتی ہوئی دیومالائیں تھیں اور دینیات کے علم کا ابھی کوئی مستقل نہج متعین نہیں ہوسکا تھا۔ ایک زندہ تہذیب تھی۔ جس میں گہرائی گیرائی اور لطافت تھی لیکن جو نظم و ترتیب سے بالکل عاری تھی۔ اُن کے بعد منتعینہ خیالات کا وسطی عہد شروع ہوتا ہے۔ جو بندھے ٹکے سسٹم، عالمانہ جدت طرازی، ارتقا نہیں بلکہ حشو و زوائد، ایجاد و اختراع نہیں بلکہ تشریح و توضیح، فلسفے نہیں بلکہ تفسیروں اور ایک غیر متبدل یکسانیت کا زمانہ ہے۔

اب تہذیب کا بہاؤ اور دھارا سنسکرت کی پرانی تہ کو چھوڑ کر اپنے بہاؤ کے نئے راستے، جنوب میں تامل، تیلگو اور کنڑی اور شمال میں ہندی، بنگالی، مراٹھی اور اردو اختیار کرتا ہے لیکن سنسکرت کا رشتہ پوری طرح منقطع نہیں ہوتا اور ایک گھٹتا ہوا چھوٹا سا دھارا پرانی تہوں میں بھی بہتا رہتا ہے۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ افکار و خیالات کے سسٹم واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں، تو شنکر کے فلسفہ نے بدھ ازم پر مہلک اور کاری ضرب لگائی اور ہندو فرقوں کو باہم ملانے کی کوشش کی۔ شنکر کی کوششوں کا ایک مقصد ہندویت کی مہلک کمزوری کو دور کرنا اور اس کے مذہبی فرقوں کے خلفشار پیدا کرنے والے رجحانات کا قلع قمع کرنا تھا جن میں سے ہر ایک کی بنیاد ایک ہی ماخذ یعنی سر دیتیاں تھیں۔ انھوں نے اپنی تیز اور تحلیلی ذہن کی ساری قوتیں اور اپنی بے نظیر منطقی صلاحیتیں اس بات پر صرف کردیں کہ وہ سارے سسٹم جو ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں ختم کردیئے جائیں اور صرف ایک معقول نظام قائم ہوجائے۔ شنکر کی غیر معمولی ذہانت کا یہ زبردست ثبوت ہے کہ اُن کے بعد کے تمام مفکروں نے انھیں نقطۂ آغاز (پرستھان) مانا اور اپنی کوششیں انھیں کے نظریات اور تشریحات کو صحیح ثابت

کرے، ان میں ترمیم کرنے یا ان کی تردید کرنے تک محدود رکھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان
سب پر اُنھیں کے طرزِ فکر اور طریق استدلال کا رنگ چڑھ گیا۔

شنکر کو یہ ثابت کرنا پڑا کہ ہندوؤں کی مقدس کتابوں کی تعلیمات ایک ہی ہیں اور
جو اختلافات ہیں وہ غلط فہمی یا صحیح سُوجھ بُوجھ کے فقدان کا نتیجہ ہیں۔ اُن کے عقیدہ کے
بموجب بے لوچ، کامل اور تصوری نظریۂ توحید ہندو دینیات کا نمایاں پہلو ہے، خدا ایک ہے۔
اور اُس کے ماسوا کوئی نہیں ہے۔ خدا ہی ایک حقیقت ہے اور باقی سب دھوکا۔ اس کی
فطرت بالکل یک رنگ ہے۔ وہ خالص ہستی اور خالص ذہن ہے۔ وہ صفات اور درجات
سے مستغنی ہے۔ وہ فکر کرنے والی یا جاننے والی ہستی نہیں ہے۔ بلکہ خود ہی فکر یا علم ہے۔
دنیا محض ایک مظہر ہے، ایک ظاہری شکل ہے، نہ کہ اصل حقیقت۔ یہ فریب نظر (مایا) کے
اصول سے پیدا ہوئی۔ مایا نے اپنے میں کچھ تبدیلی پیدا کی تو ہستیاں پیدا ہوئیں جو ناموں اور
شکلوں سے پہچانی جاتی ہیں اور ہستیوں ہی نے مل کر ساری کائنات بنائی۔ لیکن درحقیقت
ہستیوں کی کثرت محض ظاہری ہے ورنہ درحقیقت سب ایک ہیں۔ ذی حس ہستیوں
کی کثرت بھی ایسا ہی فریب ہے۔ انسان ذات خدا سے بالکل مماثل ہے۔ اُس کی
شخصیت مایا ہے اور اس کی حقیقت برہمن۔ اور یہ اُس کا جہل اور لاعلمی ہے کہ وہ اس
مماثلت کو محسوس نہیں کرتا اور مظاہر کی دنیا میں جو محض ایک تخیلی فریب ہے، پریشانی و
درماندگی کی زندگی بسر کرتا ہے۔

جب تک یہ جہل و لاعلمی قائم ہے مظاہر کا بوجھ انسان کو دباتا رہے گا۔ عالم
مظاہر حقیقت معلوم ہوتا ہے اور جب تک جہل و لاعلمی کا دور رہتا ہے اسے نظرانداز نہیں
کیا جا سکتا۔ اس عالم مظاہر کا ایک خدا ایشور ہے جو نیک صفات سے متصف ہے۔
وہ خالق ہے جو دنیا کو بالترتیب پیدا کرتا اور آفرینش اور فنا کی اس گردش کو قائم رکھتا
ہے۔ انسانی روح اُس سے جزا اور سزا کی امید کرتی ہے اور اس کے رحم و عفو کی دعا مانگتی ہے۔

وہ ایشور کی معرفت کے ذریعہ اپنی بھلائی حاصل کرتی ہے۔

اس طرح دنیائیں دو ہیں، ایک حقیقی اور ایک غیر حقیقی، اور علم بھی دو قسم کے ہیں، ایک جہالت دور کرنے اور کامل برہمن حاصل کرنے کے لئے اعلیٰ علم اور ایک ایشور کا لطف وکرم حاصل کرنے کے لئے ادنیٰ علم، لیکن ادنیٰ علم اور اس کا مقصد، یعنی ایشور دونوں مظاہر ہیں۔ اور وہ حقیقی آزادی اس سے بلند تر ہو کر حقیقت تک پہونچنے میں ہے۔ چونکہ روح کے علاوہ ادراک کے معمولی وسائل دماغ اور ذہن بھی مایا کی پیداوار ہیں، اس لئے جب تک دماغ کے عمل کو پوری طرح قابو میں کر کے روک نہ دیا جائے اُس وقت تک اعلیٰ علم نہیں حاصل ہو سکتا۔ جس وقت دماغ ساکن ہوتا ہے اور تاثرات کا رستہ بند ہو جاتا ہے اور گہرے وجد (سمادھی) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس وقت روح اپنے آپ کو حقیقت میں جذب پاتی ہے اور اُسے فریب مظاہر سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

شنکر نے ایک منطقیانہ نظام توحید قائم کیا، لیکن اس کی بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑی۔ ایک طرف توخدا کی وحدت کو نظریت کی ایسی سر چکرانے والی بلندی پر پہونچا دیا کہ معمولی فانی انسان چندھیا جائے، دوسری طرف ایک ادنیٰ بھلائی اور ایک ادنیٰ حقیقت کی دو دنیاؤں کو تسلیم کر کے اُنھوں نے اپنی تصوریت کو معتدل کر دیا اور اس غریب فانی انسان کو تقریباً ہاتھ پیر باندھ کر پروہت اور اس کی طویل رسوم کے رحم وکرم کے حوالے کر دیا۔ جو چیز اُنھوں نے اگلے دروازے سے باہر نکالنے کی کوشش کی وہی پچھلے دروازے سے داخل ہو گئی اور اس کے جن اعمال وعقائد کی مذمت سے انھوں نے ابتدا کی پھر انھیں کو جو محض کمزور اور جاہل کے لئے موزوں تھے پوتر بنا دیا۔

بہرحال شنکر کے طریقے کو غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی۔ تصورات کی عظمت، علم کی وسعت اور فلسفہ کی باریکی ولطافت کی بنا پر انسانوں کی نسلوں کے دماغ پر

اس کا غلبہ رہا۔ ہندوستانی دماغ پر اس کی جو چھاپ لگی اُسے امتدادِ زمانہ نے ابتک دھندلا نہیں کیا۔

شنکر راہ علم کے زبردست مبلغ تھے اور علما اور فلسفیانہ دماغ کے لوگوں میں اُن کی ویدانت کی تشریح کا غیر معمولی اثر ہوا۔ نیز جنوب اور مغرب اور نیز شمال کی بڑی بڑی سمارت کی جماعتیں اُن کی مقلد ہوگئیں۔ لیکن محبت اور عقیدت کے جس مذہب کی الوار اور ارتیا تبلیغ کر رہے تھے، اُس کے فلسفی شارح پیدا ہوگئے جو مباحثہ کے میدان میں اُتر آئے اور شنکر کے نظریات کی تردید کی۔ یہ وشنو اچاریہ اور شیو سدھانت معلمین تھے۔

وشنو اچاریوں میں سب سے پہلے ناتھ منی تھے جو دسویں صدی میں سریرنگم میں رہتے تھے۔ ان کے پوتے اور جانشین یُمنا مونی تھے جو الوندر (فاتح) بھی کہلاتے تھے۔ وہ رام نج کے اُستاد تھے اور اُنھیں مایا کے نظریہ کی تردید اور بھگتی کے مذہب کو ثابت کرنے کے لئے بادراین کی برھم سوتر کی شرح لکھنے کی ہدایت کی۔

رام نج نے ۱۰۱۶ء میں مدراس کے قریب تیروتی یا سری پیرمبدور کے موضع میں پیدا ہوئے، اُن کے باپ کیشو سرینیا خاندان کے ایک دراوڑ برہمن تھے اور اُن کی ماں کا نام کانتی متی تھا۔ پہلے وہ یادو پرکاش کے شاگرد ہوئے جو کنجیورم میں رہتے تھے اور شنکر کے مقلد تھے لیکن مقدس عبارتوں کی تشریح میں انھوں نے اپنے اُستاد سے اتفاق نہیں کیا اور سبق سے نکال دیئے گئے۔ اس کے بعد اُنھیں یمنا مونی نے بلا لیا جو سریرنگم میں تعلیم دیتے تھے۔ تھوڑے ہی دن بعد اُستاد کا انتقال ہوگیا اور رام نج اُنکے جانشین مقرر ہوئے۔ اُنھوں نے مطالعہ اور درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا یہانتک کہ بالآخر انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اب اُن میں یہ صلاحیت آگئی ہے کہ وہ اپنے گرو کی ہدایات پر عمل کریں اور تفسیروں کے لکھنے کا جو وعدہ کیا تھا اُسے پورا کریں۔ چنانچہ انھوں نے ویدانت سنگرہ، بادراین کی ویدانت سوتر کی بھاشیہ اور بھگوت گیتا تالیف کیں۔

مصنف بننے سے پہلے اُنھوں نے سنیاس اختیار کیا تھا اور اب انھوں نے اپنے چیلوں کے ساتھ دورہ شروع کیا۔ وہ شمال میں مختلف ملکوں کی سیر کرتے ہوئے کشمیر تک پہونچے اور پھر سری رنگم واپس آگئے۔ یہاں چولا راجہ کولوتنگا نے انھیں عقوبت کی دھمکی دی اور انھیں وشنوازم کو چھوڑ کر شیوازم قبول کرنے پر مجبور کرنا چاہا۔ رام نج نے ہویسلا یادو راجاؤں کی سلطنت میں پناہ لی اور بٹل دیو کے بھائی وتھل دیو کو اپنے مذہب میں داخل کرلیا۔ ۱۱۱۸ء میں کولوتنگا کے انتقال پر رام نج سری رنگم واپس آگئے اور وہیں ۱۱۳۷ء میں ان کا انتقال ہوا۔

رام نج کی تعلیمات کا مقصد شنکر کی کامل توحید اور مایا واد کی تردید کرنا، اور ویدانت فلسفہ کی حدود میں رہ کر بھگتی کے نظریہ کو مستحکم کرنا تھا اور ضمنی طور پر غیر ویدک پنچ راتر کے لئے ویدک لٹریچر میں شمولیت کی سند حاصل کرنا تھا۔

رام نج کے عقیدہ کے بموجب برہمن حقیقت اعلیٰ ہے جس کی نطرت اور صفات میں لاثانی عظمت ہے۔ وہ سب کا آقا (ایشور) ہے اور عالمگیر روح کی حیثیت سے بلند ترین شخصیت (پرشوتم) ہے۔ وہ نقائص سے پاک اور لاثانی افضلیت کی بے شمار مبارک خوبیوں کا مالک ہے۔ اپنی خواہشات اور ارادوں کی تکمیل کے لیے وہ غیر مشروط لامحدود طاقت رکھتا ہے۔ وہ پیدا کرتا، فنا کرتا، اور پناہ دیتا ہے، مگر وہ عدم سے کوئی چیز پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ قطعی عدم وجود سے تخلیق خلاف قیاس ہے۔ اُس کی تخلیق کا مطلب ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا ہے یعنی علتی حالت (کارنا) کے وجوہ کو نتیجہ کی حالت (کاریہ) میں بدلنا۔ پہلے ایشور اکیلا تھا اور کوئی دوسرا نہ تھا لیکن اُسی کے اندر سے مادہ اور روحیں (پرکرتی اور جیو) پیدا ہوئے جو اُس کے جسم ہیں۔ وہ دونوں حقیقی ہیں مگر وہ ایشور کو پابند نہیں کرتے، بلکہ اُس کی رضا کے تابع اور اپنے وجود کے لئے اُس کے دست نگر ہیں۔ ہر کلپ (جنم چکر) کے آخر میں دنیا تحلیل ہوجاتی

ہے۔ کثیف مادہ لطیف میں منقلب ہو جاتا ہے تا آنکہ لطیف سے بالاتر مادہ یعنی تاریکی (تمس)
ہی رہ جاتی ہے۔ یہی برہمن کا جسم ہے۔ مگر وہ اتنا لطیف ہے کہ اس کا الگ نام نہیں ہو سکتا
اور گویا وہ عدم وجود ہے۔ اس علتی حالت میں برہمن ایک ہے جس کا کوئی دوسرا نہیں
ہے۔ اس لئے کہ جسم (تمس) نام اور شکل سے نہیں پہچانا جا سکتا ہے اور غیر موجود ہے۔
پھر برہمن ارادہ کرتا ہے کہ وہ کثرت ہو جائے اور اپنے کو نتیجہ کی حالت یعنی نام اور شکلوں
کی کثیف دنیا یا دوسرے لفظوں میں اپنی تخلیقات میں منتقل کر دیتا ہے۔ نتیجہ سبب کی نشو
نما کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ دھیان اور پوجا کے اغراض کے لئے ایشور پانچ مختلف مظاہر
میں جلوہ گر ہوتا ہے (۱) پارہ یا بلند ترین شکل میں وہ نرائن کی حیثیت سے دیوتاؤں، دیویوں،
دائمی روحوں اور نجات یافتہ روحوں کے ساتھ بکنٹھ میں رہتا ہے۔ (۲) ویوہا یا پارہ کے
جوہر کی طرح چار شکلوں میں یعنی واسدیو، شنکرسنا، پردیم اور انیر ردھ (۳) ویبھاو
یا نرائن کی تمثیل کی طرح، (۴) انتریامن کی طرح جس طرز میں وہ دل کے اندر حلول
کرتا ہے اور یوگی کی طرح سے وجد کی حالت میں نظر آتا ہے، اور (۵) بتوں اور مجسموں (ارچ)
کی طرح جو پوجا کے لئے رکھے جائیں۔

انفرادی روحیں برہمن کی جہتیں ہیں۔ ان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نتیہ جو پیدائش
اور موت کے چکر میں کبھی نہیں داخل ہوتیں، (۲) مکت جنھوں نے اپنی بندشیں توڑ دی ہیں
اور خدا کے سیوکوں کی طرح اس کے ساتھ ہیں، (۳) کیول جنھوں نے اپنے دل پاک کر لئے ہیں
اور پیدائش اور موت سے آزاد ہیں، (۴) مومکشو جو آزادی کی خواہاں ہیں اور اسے حاصل
کرنے کی کوشش کر رہی ہیں اور (۵) بادھ جو اب تک مقید ہیں۔

روح باشعور، از خود روشن، مسرور، دائمی، جوہری، غیر محسوس، غیر متغیر، علم کی بنیاد،
بیرون از قیاس، فاعل، خدا کے اختیار کی ماتحت، اپنی ہستی کے لئے اس پہ منحصر اور خدا کی
ایک صفت یا جہت ہے۔

روح بھگتی سے خدا کو پالیتی ہے۔ پہلے وہ اپنے کو قربانی اور فرائض کی انجام دہی (کرم) سے پاک صاف بناتی ہے اور یکسوئی اور دھیان (گیان) حاصل کرتی ہے جو واقعی تصور (بھگتی) کی راہ پر لے جاتی ہے۔ صرف تین ذاتیں بھگتی کا عمل کر سکتی ہیں۔ دوسروں کے لئے یہ راستہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو سپرد کر دیں یا مزاحمت سے بچیں اور سر جھکانے کا تہیہ کریں (پرا پتی) اور گرو پر کامل بھروسہ (اچاریہ ابھیمان) رکھیں۔

اس راہ کی آخری منزل آزادی تھی۔ ایک شاندار آزادی جہاں روح خدا کے حضور میں غیر فانی مسرت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ خود اس کی مسرتوں سے لطف اندوز ہوتی ہے اور تخلیقی قوتوں کے علاوہ اوامر و نواہی کی حدود کو پار کرتے ہوئے آزادی کے ساتھ پوری کائنات میں پھیل کر اُس کی تمام قوتوں میں شریک و سہیم بن جاتی ہے۔

رام نج نے اگرچہ اب تک اونچی ذاتوں کے قدیم حقوق قائم رکھے لیکن شودروں اور ذات باہر لوگوں کے لئے ایک راستہ نکالا۔ انھوں نے یہ انتظام کیا کہ سال کے ایک مقررہ دن بعض مندروں میں ذات باہر لوگ جا سکیں اور انھوں نے ستیلوں کو تعلیم دی جو شودروں کی ایک جماعت تھی اور جنھیں انھوں نے اپنے سمپرادایا سے متعلق کر لیا تھا۔ پراپتی کے بارے میں اُن کی تعلیم کی وجہ سے دو فرقے بن گئے۔ شمالی فرقہ (ودا گلائی) کا عقیدہ ہے کہ خدا کا کرم تعاونی ہے۔ یعنی یہ کہ نجات کا عمل جو شخص اس کا خواہشمند ہے اُسی کے ایک عمل سے شروع ہوتا ہے۔ جنوبی فرقہ (تنگلائی) اس کے برخلاف خدا کے کرم کو لازمی سمجھتا ہے، اس لئے کہ خدا کو اپنے پجاری کی روح پر پورا قبضہ کرنا چاہیئے اور اُسے اپنے تک پہونچنے تک رہنمائی کرنا چاہیئے، پجاری کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ اپنے کو پورے طور پر سپرد کر دے۔ شمالی فرقہ پراپتی کو نجات کے راستوں میں سے ایک کہتا ہے اور جنوبی فرقہ اسے واحد راستہ کہتا ہے۔ اُن کا اختلاف نیچ ذاتوں کے ساتھ سلوک اور کچھ دیگر تفصیلات میں بھی ہے۔

نمبارکا[35] نے جو رام نج کے ہمعصر تھے لیکن عمر میں چھوٹے تھے، عبودیت اور پرستش کے عقیدے کو اور آگے بڑھایا۔ فلسفیانہ حیثیت سے اُن کا سسٹم اس نظریہ پر مبنی تھا جسے بھید ابھید (اختلاف بلا اختلاف) کہتے ہیں۔ یعنی خدا جو منفرد روح ہے اور یہ غیر ذی روح دنیا ایک ہی ہیں لیکن پھر بھی الگ الگ۔ مذہب میں انھوں نے خود سپردگی (پراپتی) کے عقیدہ اور کرشن اور رادھا کی پرستش کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ نمبارکا جو ضلع بلاری میں پیدا ہوئے تھے اگرچہ پیدائشی تیلنگا برہمن تھے۔ تاہم انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شمال میں متھرا کے قریب بندرابن میں گزارا جہاں سے رادھا اور کرشن کا عقیدہ شمال میں اور بنگال میں پھیلا،

انند تیرتھ یا مادھو[36] (۱۱۹۹ء-۱۲۷۸ء) نے شنکر کی مطلق توحید اور رام نج کی مشروط توحید، دونوں نظریوں کو رد کر دیا اور بے دھڑک ثنویت کے عقیدہ کو رائج کیا جو بیشتر بھگوت پوران پر مبنی تھا۔ اُن کا مقصد یہ تھا کہ خدا کی خود مختاری اور حاکمانہ عظمت پر زور دیا جائے جسے اُن کے پیشروؤں نے گول مول طریقہ سے پیش کیا تھا اور خدا کو کائنات کا مادّی سبب بنا دیا تھا۔ مادھو کا تصور خدا کے بارے میں یہ تھا کہ وہ ہستی ہے جو دنیا پر حکومت کرتا ہے اور اس کا رحم و کرم انسان کو نجات بخشتا ہے۔

کئی اور وشنوی معلمین نے ان عقاید کو ترقی دی اور عبودیت اور پرستش کے عقیدہ کو لوگوں میں پھیلایا، ان میں وشنو سوامی پلے لوک آچاریہ (پیدائش ۱۲۱۳ء) ویدانت دیسیکا (پیدائش ۱۲۶۸ء) اور بعد کی صدیوں میں بہت سے اور تھے۔

شیوی اچاریوں[37] میں سب سے پہلے نمبی اندر نمبی تھے جو ناتھ منی کے ہمعصر تھے۔ انھوں نے شیوی بھجنوں کو دیورام (خدائی ہار) میں اور تیرومورائی (مقدس کتابوں) میں جمع کیا، لیکن شیوی عالموں میں پہلے شخص مگندیو تھے جو ایک شودر تھے اور تیرھویں صدی میں مدراس کے شمال میں پنار دریا کے کنارے رہتے تھے۔ انھوں نے سنسکرت کی

(۱۱) واگما سوتر کا تامل میں ترجمہ کیا اور اس کا نام شیوگیان بودھ (شیو کے علم کا مقدمہ) رکھا۔ ان کے چیلے اردل نندی کا ایک شودر چیلا شیو دھانت پر ایک کتاب کا مصنف تھا اور شودر کا چیلا برہمن اوماپتی (۱۳۱۳ء) تھا جو اس فرقہ کا سب سے بڑا عالم تھا۔

تامل کے شیو سدھانت کشمیر کے شیوی عقاید سے ملتے جلتے تھے۔ یہ فرقے نویں اور بعد کی صدیوں میں ابھرے تھے۔ دونوں کا مرکزی اصول پتی (آقا) پشو (شخصی روح) اور پش (بندھن) کی تثلیث تھا۔

جن طریقوں میں اس تعلیم کی تشریح کی گئی ہے وہ ویشنو پنچ راتر سے کچھ ملتے جلتے ہیں۔ لیکن شیو سدھانت کی دینیات خواہ کچھ بھی ہوں، ان کے مذہب کا عملی پہلو محبت اور عقیدت تھا۔ اس کے خاص خاص عناصر یہ تھے: (۱) شیو اور اس کے کرم پر بھروسہ، (۲) گرو سے بلا قید و شرط عقیدت (۳) محبت بھری عقیدت اور پوجا۔ (۴) یوگ کا ڈسپلن جس کا تقاضا یکسوئی اور اس کے ساتھ کا ناچ اور وجدانی کیفیت (۵) تمام مذاہب سے رواداری (۶) مذہب کے ظاہری رسوم عبادت اور مورتی پوجا کی مخالفت اور (۷) ذات، فرقہ یا دنیاوی حیثیت کا لحاظ کئے بغیر مذہبی حیثیت سے سب کی مساوات۔

شمال کی گمبھیر معتدل اور گیان دھیان سے معمور جبودیتا سے لے کر جنوب کے بھگتی مذہب کے جوش و خروش اور بھڑک اٹھنے والی جذباتیت تک ہندوستانی ذہن نے جتنا راستہ طے کیا وہ بہت لمبا تھا۔ صوفیانہ رنگ تو دونوں میں واضح ہے۔ لیکن تصوف عالمگیر اور دائمی ہے۔ یہ تمام تمدنوں اور تاریخ کے ہر عہد میں نظر آتا ہے۔ یہ انسانی ذہن کا ایک مبہم فعل ہے جس کے سمجھنے میں بے شمار غلط فہمیاں ہوئی ہیں اور جو عقل و دانش کی مداخلت سے پورے طور پر محفوظ تاریک گوشوں سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک نیم شعوری

نفس کا مظہر اور ایک تحت شعور کا عمل ہے۔ اس کا مقام وہی ہے جہاں شہوت رہتی ہے، اور جنس اور خوف اور خواہش کی لہریں اٹھتی ہیں[۳۲]۔ اس طرح اس کی عالمگیر اہمیت ہے اور اس کی تاریخ انسانی تاریخ کی ہمعصر ہے۔

تصوف کے آغاز اور تاریخ میں اس کی نقل و حرکت کی بحث کرنا بالکل ہی بے سود ہے، اس لئے کہ صوفیانہ تجربات تمام مذاہب کے اندر مضمر ہیں، لیکن تصوف ایک ہیمانی مظہر ہے۔ اس کے اظہار کی بے شمار شکلیں ہیں۔ مختلف ممالک میں اس کے الگ الگ ذہنی اصول و نظریات ہیں۔ مختلف انداز بیان اور محاورے استعمال ہوتے ہیں اور اس میں طرز کلام اور تصورات ایک دوسرے سے مستعار لئے جاتے ہیں۔ یہ مذہب کے بعض پہلوؤں کو نمایاں کرتا ہے اور بعض کو نظر انداز۔ ہاں ظاہری شکل اور طرز اظہار میں جو تبدیلیاں ہوئیں، اور ایک تمدن دوسرے سے جو کچھ مستعار لیتا ہے اس کی تشریح کی جاسکتی ہے۔

زمانۂ قدیم میں شمال کی طرف اور ابتدائی دور متوسط میں جنوب کی طرف جذباتی مذہب یعنی بھگتی مکتب خیال کی نشوونما کے بارے میں اوپر بتایا جاچکا ہے۔ مذہب کے فکری پہلو اور شاعر درویشوں اور دینی مفکروں کے ذریعہ سے اس کے سماجی پہلو کے ارتقار کو بھی بیان کیا جاچکا ہے۔ اب صرف یہ رہ گیا ہے کہ اس کی ترقی کے اسباب اور قدیم عقاید و اعمال اور ابتدائی زمانۂ وسطیٰ کے عقاید میں جو نمایاں اختلاف ہوا اس کے وجوہ کی بھی تشریح کی جائے۔

ان میں سے بیشتر اختلافات کی وجوہ سماجی انقلابات، مذہبی مناقشے اور اس عہد کی سیاسی تحریکیں ہوسکتی ہیں۔ یعنی یہ حقیقت کہ خیالات زندگی کے حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ بہت کچھ اس کی وجہ ذہنی دنیا کی فطری نشوونما اور بدلتے ہوئے خیالات اور قدیم مذہبی و فکری نظاموں کے منطقی اثرات ہوسکتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کسی قدر زور

دے کر کہی جا سکتی ہے کہ بعد کی پُر جوش بھگتی تحریک بھگوت گیتا، سوتیا سوتارا، اُپنشد اور مہایان بدھ ازم میں پائی جانے والی گہری عقیدت و عبودیت کا لازمی نتیجہ تھی۔ اُپنشد کے قدیم نظریۂ توحید ہی کے دامن میں بعد کے عہد کے پر جوش توحیدی طرز فکر نے پرورش پائی اور جب مذہب کی ظاہری رسوم یا ذات پات کے نظام کی نفی و تردید کی گئی تو اس کا مطلب یہ تھا کہ قدیم بدھ ازم اور جین مت کی اصل تعلیم کو زندہ کیا جا رہا ہے۔

یہ سب تو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مذہب اور عقیدہ کو روز بروز جو آسان اور سہل بنایا جا رہا تھا اور مرورِ زمانہ کے ساتھ اس کی جذباتیت میں جو گہرائی اور شدت آتی جا رہی تھی، مذکورہ اسباب کی بنیادوں پر اس کی پوری طرح وضاحت نہیں کی جا سکتی۔ ان حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مستقل فکری قوت معین رجحانات کے ساتھ کام کر رہی تھی جس کے تحت ہندو فکر کا دھارا آگے بڑھتا رہا اور جس کا اثر جو شروع سے کارگر تھا، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اس سبب کو معلوم کرنے کی ضرورت بہت دنوں سے محسوس کی جا رہی تھی اور اکثر ہندو مذہب کی تاریخ لکھنے والوں نے اس کا سراغ لگانے کی کوشش کی۔ گریرسن[۳۹] نے اس کی ضرورت کو بہت زیادہ محسوس کیا ہے جیسا کہ اُس کے اُن مذکورات سے معلوم ہوتا ہے جو اُس نے کیتھ اور کینیڈی کی اُس تنقید کے جواب میں لکھے جو انھوں نے اس کے مقالے "ماڈرن ہندو ازم اینڈ اٹس ڈیٹ ٹو نسطوریئنز" پر کی تھی۔

پوپ[۴۰] نے سنیکا دھرم کے ترجمہ کے مقدمہ میں اس بھگتی کی دو خصوصیتوں کا ذکر کیا ہے جو اُسے نئی معلوم ہوئیں۔ وہ کہتا ہے "اس میں تو شک نہیں کہ خصوصی عقیدت کی تعلیم واضح طور پر گیتا میں دی گئی ہے لیکن شیولوں کا یہ عقیدہ کہ گرو جو ایک آدمی ہے اور مقدس شخصیت انسانیت کا حامل اور خدا کی برکتوں اور عنایتوں کا نوازا ہوا معلم ہے اس سے محبت بھری خدمت اس سے پہلے کے کسی ہندو تصور سے بہت مختلف ہے۔"

پھر کہتا ہے: "بھگتی یا زہد و ریاضت شیوی مذہب **کا خاص** تصور ہے اور پرجوش نفس کُش محبت اور شیو کی پوجا ہی اصل مذہب ہے اور جو تمام مذہبی رسوم سے بالا ہے اور چونکہ ہر شخص میں اس کی صلاحیت ہے، اس لئے ہر ذات کے آدمی پوجاری زاہد اور خدا رسیدہ بزرگ کی حیثیت سے شیوی مذہب میں داخل ہو سکتے ہیں۔ در اصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (محبت) کا خاص کر سامی مذاہب سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔"

برنل[41]، ڈبیر[42]، لوگن[43]، کالڈول[44]، ہاپکنس[45] اور بھنڈارکر[46] پوپ اور گریرسن ہی کی طرح ان تبدیلیوں کو جنوب کی عیسائی قوموں کے اثر سے منسوب کرتے ہیں۔ بارتھ[47]، میکنیل[48] اسٹلن کارپینٹر[49] حاکم وینس نے واضح طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ تبدیلی محض داخلی اسباب کا نتیجہ ہے اس لئے کہ وہ تاریخی حالات جو ضروری ہیں جنوب میں موجود نہ تھے۔

لیکن فاسیٹ[50] نے اپنے مضمون "سم آف دی پیپل آف ملیبار" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اغلباً اس تبدیلی کا محرک اسلام تھا۔ وہ لکھتا ہے: "نامبودریوں کے مصلح اعظم شنکر اچارج سے جو روایتی کہانی منسوب[51] کی گئی ہے اس کے بارے میں کچھ کہا جا سکتا ہے وہ الوادی ندی کے پاس کلادی میں پیدا ہوئے جب کہ ان کا ملک خطرے میں تھا۔ اس کے راجہ نے اسلام قبول کر لیا تھا اور یہ مذہب پھیل رہا تھا۔ برہمنیت کا احیا ضروری تھا اس لئے شیو نے ایک بیوہ کے بچے کے جسم میں پھر جنم لیا۔" جن حالات میں برہمنوں نے انھیں اور اُن کے خاندان کو عملاً برادری سے خارج کیا اور اپنی ماں کے مرنے پر جنازہ کے رسوم ادا کرنے پر انھیں ایک نائر کی مدد لینا پڑی۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے اور بارتھ[52] نے بھی اپنی کتاب "ریلیجنس آف انڈیا" میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

وہ قبل اس کے کہ اُن کے ہم مذہب افغان، ترک اور مغل فاتح کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوں، ان ساحلوں پر خلافت کے زمانہ ہی میں عرب سیاحوں کی حیثیت سے اُتر چکے تھے اور انھوں نے ان علاقوں سے تجارتی تعلقات اور راہ و رسم پیدا

کرلی تھی۔ ٹھیک یہی علاقہ ہے جہاں نویں صدی سے بارھویں صدی تک وہ بڑی بڑی مذہبی تحریکیں اُبھریں جن کا تعلق شنکر، رامانج، انند تیرتھ اور بسا واسے ہے۔ اور انھیں تحریکوں سے وہ بیشتر تاریخی فرقے نکلے جن کے مثل کوئی چیز ہندویت میں اس سے کئی صدی بعد تک بھی نہیں ملتی۔"

یہ بات پھر سے بتانا ضروری ہے کہ جنوب کے عقیدت و فلسفہ کے مختلف مکاتبِ خیال کے بیشتر عناصر اگر اُن کا مطالعہ الگ الگ کیا جائے قدیم مکاتبِ خیال ہی سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اگر ان تمام عناصر کا ان کی مجموعی حیثیت میں تجزیہ کیا جائے اور ان میں جس مخصوص چیز پر زور دیا گیا ہے اُسے سامنے رکھا جائے تو مسلم عقیدہ سے غیر معمولی مماثلت ظاہر ہوتی ہے اور اس لئے اسلامی اثر کی جو دلیل دی گئی ہے وہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ اب تک جن فرقوں سے بحث کی گئی ہے اُن کے بارے میں جتنی شہادت ہے سب قرائن پر مبنی ہے اور مستعار لینے کی دلیل براہ راست لسانی یا کسی بنیاد پر محکم نہیں کہی جا سکتی۔ لیکن یاد رکھنے کی بات یہ ہے جیسا کہ البیرونی نے کہا ہے کہ ہندوؤں کی قوم خود دار تھی، بیرونی تصورات کو جذب کرنے میں وہ بڑے ماہر تھے اور یہ وہ برداشت نہیں کر سکتے تھے کہ بھونڈی تقلید سے جو بآسانی نظر آجائے اپنی خودداری کو ٹھیس لگنے دیں۔ قدیم زمانے کی ہندوستانی تہذیب کی تاریخ ان بیانات کی صداقت کی شاہد ہے۔

ابتدائی مدارج میں اسلام کا اثر بالواسطہ اور خاص خاص چیزوں میں تھا۔ جہاں تک پتہ چلتا ہے یہ اسلامی لٹریچر کے مطالعہ کا نتیجہ نہ تھا بلکہ مذہبی درویشوں کی زبان سے سُنی ہوئی تعلیمات اور ان کے رسوم اور دستور کے مشاہدہ کا اثر تھا۔ سابقہ باب میں روابط کے مواقع اور اثر اندازی کے مناسب حالات کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ جن ساحلی علاقوں میں بڑے بڑے تامل معلمین پیدا ہوئے وہاں بکثرت مسلمان آباد

ہو چکے تھے۔ انھیں اتنا اقتدار حاصل تھا کہ لوگوں کی نظروں میں آئیں اور ملک میں اتنی کافی عزّت حاصل تھی کہ لوگوں سے میل جول کر سکیں۔ اسلامی فکر کی نشو و نما کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلم ممالک میں کیونکر اس قسم کے خیالات کی نشو و نما ہوئی جو ہندو افکار سے مماثل تھے اور جو اُن کے ذہن کو تکلیف دیئے بغیر ان کے سامنے بیان کئے جا سکتے تھے۔ تعلقات اور روابط کے وسایل گو عجیب تھے مگر اپنی ہیئت کے اعتبار سے بالکل اجنبی نہ تھے۔ اب اس تحقیق کی ضرورت ہے کہ ہندو فکر کی نشو و نما میں اس کا جو حصہ رہا ہوگا، اُسے معلوم کیا جائے۔

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین

(۲)

ہندوستانی مذاہب خصوصاً جنوب میں شنکر اور اُن کے جانشینوں نے فروغ دیا، اور مسلم دینیات و تصوّف کے مکاتب خیال میں زبردست مماثلت و مشابہت ہے۔ افکار کے دونوں نظام ارتقا کے مدارج سے گزرے اور ایک ہی طرح کی راہوں پر بڑھتے رہے، ہندوستانی فکر سروتی سے شروع ہوا اور اسلامی فکر قرآن سے۔ شروع میں دونوں نے مذہب عمل کی تلقین کی۔ پھر دونوں مذہبی عقلیت کی منزل سے گزرتے ہوئے عبادتی اور جذباتی مذہب ہو گئے۔ شنکر کے پیشرو مسرا اور کمارل میمان شک تھے جنھوں نے عمل اور قربانی کے مذہب کو پھر سے قائم کرنے کی کوشش کی۔ یہ قدیم ہندوستانی فکر میں ایک سنگِ میل تھا۔ شنکر نے اس نئی تحریک کے لئے ایک فلسفیانہ بنیاد نکال لی اور ٹھیک اُس راستہ کی رہنمائی کی جس پر ہندو فکر کو آئندہ عہدوں میں گامزن ہونا تھا۔ شنکر کے پہلے یعنی قدیم مذہبی تاریخ کی ساخت میں، اور شنکر کے بعد کی یعنی قرونِ وسطیٰ کی مذہبی تاریخ کی ساخت میں بہت بڑا فرق تھا۔ قدیم زمانے میں ایک نہیں بلکہ کئی مذہب تھے، یعنی برہمنیت، بدھ ازم اور جین ازم۔ برہمنیت خود ایک عجیب سیمابی حالت میں تھی۔ کم از کم تین راستوں پر ہندو دیو مالا کے ان میل وجودوں میں سمجھوتہ ہو رہا تھا۔ یعنی شیو، وشنو اور شکتی۔ پہلے راستے پر ویدوں کے رودر نے اپنے کُتّا دربازوں میں جنگل اور پہاڑ، ہمالیہ اور وندھیاچل اور تامل کے علاقے کے دیوتاؤں کو سمیٹ

لیا تھا۔ خوف کا لال دیوتا اور صحت دینے والے روشن دیوتا مل گئے تھے۔ انسانوں اور جانوروں کی قربانیوں کی خوفناکی اور ویدک رسوم ایک ہو گئے تھے اور غیر متمدن قبائل کے سحر اور متمدن لوگوں کی خیال آرائیاں باہم مل گئی تھیں، اور ان سے مہا بھارت کے شیو اور پشوپت اور اسی طرح کے فلسفیانہ سسٹم اور شیوی مذاہب پیدا ہو گئے تھے، اسی طرح دوسرے راستہ پر ویدک وشنو، ستوتت کا واسدیو، یادو کا کرشن اور ابھیرا کا گوپال کرشن مل کر ایکانتن خدا کے ایک تصور بن گئے تھے۔ مختلف قبائل کے مذاہب بھگوت اور پنچ تنتر کی پوجا میں مدغم ہو گئے تھے اور ان کے افکار بھگوت گیتا اور وشنو سمہتا میں جا ملے تھے۔ شکتی فلسفہ پوجا اور مذہب بالکل ہی شیو کے مذہب کا نمونہ ہو گئے تھے بدھ ازم اور جین ازم میں آس پاس کے فرقوں کے اثر اور بیرونی عناصر شامل ہونے سے پیچیدگیاں پیدا ہو گئی تھیں جو اسی کتاب میں کسی اور جگہ بیان کی جا چکی ہیں۔ یہ تمام تبدیلیاں جو زمانۂ قدیم میں مسلسل ہوتی رہی ہیں دماغ پر بڑے خلفشار اور پریشانی کا اثر ڈالتی ہیں گو مرور زمانہ کے ساتھ یہ اختلاف ہلکا ہوتا جاتا ہے۔

بعض علمائے عمرانیات کا خیال ہے کہ شروع میں تمام مذاہب نے وحدانیت کی تعلیم دی ہوگی۔ ہر قبیلہ کا ایک خدا تھا جس کی وہ پرستش کرتا تھا۔ جب قبائل ایک دوسرے سے ملے، خواہ جنگ سے یا دسائل زندگی کی کشمکش کے سبب سے، تو ان کے خدا بھی ایک دوسرے سے ملے اور کثرت پرستی کا آغاز ہوا اور جب قبائل مل کر ایک ہو گئے اور اس اتحاد کو استحکام حاصل ہوا تو سب دیوتا بھی مل کر ایک خدائے برتر بن گئے، اگر یہ نظریہ ٹھیک ہے تو اس سے ہندوستان میں تین دیوتا شیو، وشنو اور شکتی کے نمودار ہونے کے عمل پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے۔ گپت راجاؤں نے جب پانچویں صدی میں وحشی ہن قبائل کو شکست دی تو اس کے بعد پانچ یا چھ سو برسوں تک ہندوستان میں غیر ملکی قبائل کا زیادہ اضافہ نہیں ہوا مسلمان جو آٹھویں صدی کے بعد سے مغربی سرحدوں اور ساحلوں پر

آباد ہوئے وہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں آئے اور ان سے یہاں کی آبادبستیوں میں کچھ زیادہ اُبھاؤ اور اضطراب نہیں پیدا ہوا۔ اس طرح خیالات اور مذاہب کے غیر مستحکم ذخیرہ کو مستحکم ہونے کا وقت مل گیا۔ قدیم زمانے میں ہندوستان کی قومیں متعدد قبائل میں منقسم تھیں جو سیاسی حیثیت سے خود مختار یا نیم مختار اور تہذیبی اعتبار سے جُدا جُدا تھیں، جیسا کہ ویدک اور بدھسٹ زمانہ کے لٹریچر سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ سیدین، یوچی، ہن اور دیگر قبائل کی یلغاروں نے اُس رنگا رنگی میں اور اضافہ کر دیا جو پہلے سے موجود تھی۔ قبائل کا اور اُن کی تہذیبوں کا ایک دوسرے میں ادغام و انجذاب قدیم تاریخ کے مختلف ادوار میں عمل میں آیا۔ گپت راجاؤں کے دور میں اس امتزاج کا آخری عمل ظہور میں آیا اور برہمنوں کو وہ اتحاد حاصل ہوا جس کا ادبی اظہار مہابھارت ہے اور مذہبی نشان ترمیورتی۔

شنکر اُس وقت پیدا ہوئے جب یہ امتزاج مکمل ہو چکا تھا اور ہندوازم اپنے حریفوں بدھ ازم اور جین ازم پر غلبہ حاصل کر رہا تھا۔ اس طرح وہ اپنے زمانہ کی پیداوار تھے، مگر اسی کے ساتھ وہ ایک نئے دَور کے بشیر بھی تھے۔ ایک خدا کی پرستش اُن کے پیشروں کی کوششوں سے پروان چڑھ چکی تھی، لیکن اسے فلسفہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا تھا اس طرح کہ نہ صرف خواہش بلکہ ذہن بھی قائل ہو جائے اور اس کی پائیداری یقینی ہو جائے۔

وحدانیت کے اس رجحان کے استحکام کو اسلام جیسے پختہ وحدانیت کے مذہب کے آنے سے زبردست شہ ملی۔ شنکر کی پیدائش اُس وقت ہوئی جب مسلمان ہندوستان میں اپنی سرگرمیاں شروع کر چکے تھے، اور اگر روایات صحیح ہیں تو انھوں نے وہاں کے [illegible] مذہب کی توسیع میں نمایاں کامیابی حاصل کرلی تھی اُن کی [illegible] جگہ ہوئی جہاں سے عرب اور خلیج فارس سے آنے والے اکثر [illegible] میں [illegible] پختہ وحدانیت اور خدائے واحد کو ہر قسم کی ثنویت کے شائبہ سے

پاک کرنا، الہامی کتب مقدسہ کی سند پر اس وحدانیت کو قائم کرنے کی کوشش، اور مذہب کو ہر قسم کی آلائشوں سے پاک کرنے کی خواہش میں ذرا بھی اُن نئی آوازوں کی صدائے بازگشت تھی تو یہ کچھ تعجب کی یا مطلق بے اعتباری کی بات نہیں ہے۔ لیکن شنکر کی زندگی پر روایتی کہانیوں کا پردہ پڑا ہوا ہے اور اسلام سے اُن کے ربط کو ثابت کرنے کے لئے کسی قسم کی براہ راست شہادت قطعی مفقود ہے۔

شنکر کے جانشین رام نج، وشنو سوامی، مادھو، نمبارکا اور بھجن کے بنانے والے اپنے فکر اور لہجے میں اور بھی متوازیت ظاہر کرتے ہیں۔ مسلمانوں اور ہندوستانیوں کے مابین جو تہذیبی لین دین ہوئے اُس میں یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کس کا کتنا حصہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان سے بہت سے خیالات لئے اور غالباً ہندوستانیوں نے اسلام کے ذریعہ سے اپنے ہی افکار کو فقط دوسرے روپ میں حاصل کیا، یہ بھی صحیح ہے کہ عیسائیوں اور نو افلاطونیوں کے افکار نے اسلام پر گہرا رنگ چڑھایا اور اسی لئے بعض مصنفین کو ہندویت میں ان مذاہب کا کچھ عکس نظر آیا۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندویت میں بہت سے عناصر اسلام سے براہ راست روابط کے ذریعے حاصل ہوئے۔ ان عناصر پر اسلام کی چھاپ صاف نمایاں ہے۔

رام نج کے زمانے میں مسلمان کارومنڈل ساحل کے بندرگاہوں میں موجود تھے۔ نا شاد ولی کی طرح کے مسلمان درویش لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور بہتوں کو مسلمان کر چکے تھے اور ہندو راجے جیسے کون پانڈیہ مسجدیں بنانے کے لئے جاگیریں اور روپیہ دے رہے تھے۔ ملائی پورم میں عیسائیوں کی موجودگی بہت زیادہ مشتبہ ہے اور بہر نوع ایک چھوٹی سی بے اثر جماعت جو اُس کی بگڑی ہوئی شکل کی پابند تھی، اپنے پڑوسیوں کے افکار کو متاثر نہیں کر سکتی تھی جیسا کہ بارتھ[؟] نے کہا ہے کہ عمومی حیثیت سے یہ عیسائی مذہب کی وحدانیت نہیں تھی جس نے ہندوؤں پر سب سے زیادہ اثر ڈالا۔

رام نج کے فلسفہ نے ایک اچھے صفات والے خدا کو مانا ہے اور ایمان و عقیدت کے ساتھ اُس کی عبادت کی تلقین کی ہے۔ اُس نے اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ مذہب کے دروازے اُن طبقوں کے لئے بھی کھول دیئے جائیں جو اب تک اس سے محروم تھے۔ محبت کو صرف خدا اور انسان کے رشتہ میں نہیں بلکہ انسان اور انسان کے رشتہ میں بھی جگہ دی ہے۔ لیکن آخرالذکر کو ذرا کچھ دبی زبان سے کہا گیا ہے۔ وشنو سوامی نمبارکا اور مادھوے انسان اور خدا کی فطرت کے بارے میں جو مابعد الطبعیاتی مباحث ہیں ان میں ایک گونہ نظام، اشعری اور غزالی کے مباحث کی جھلک نظر آتی ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مشابہتیں محض خیالی ہوں یا نفس بحث کی ماہیت کی وجہ سے ہوں اور تہذیبی لین دین کے متعلق ان سے کوئی نتیجہ اخذ کرنے کے لئے ان پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو۔

بہرحال نویں صدی کے بعد سے جنوبی ہند کے افکار میں بعض خصوصیات ایسی ملتی ہیں جو اسلامی اثرات کی طرف پرزور اشارے کرتی ہیں۔ یہ خصوصیات وحدانیت پر بڑھتا ہوا اصرار، جذباتی پرستش، خود سپردگی (پرپتی)، اور معلم کا احترام (گرو بھگتی) اور ان کے ماسوا ذات پات کی سختیوں میں ڈھیلا پن اور محض ظاہری رسوم سے بے پروائی ہے۔

پہلے مسئلے پر زیادہ لمبی بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تصوّر تو قدیم تھا مگر غالب نہ تھا۔ عملی مذہب تو بس یہ تھا کہ نیک اعمال اور قربانی کی جائے یا کسی ایسے خدا پر بھروسہ کیے بغیر جس سے ذاتی تعلق پیدا کیا جا سکے ذہنی اور روحانی تربیت کی ڈسپلن (یوگ) پر عمل کیا جائے۔ دھرم شاستر، مہابھارت اور سنکھیا یوگ فلسفے کی خاص تعلیم یہی ہے۔ اپنشد اور غیر راسخ العقیدہ بھاگوتیت کی حیثیت استثنائی ہے۔ وہ ایک مخفی اصول والے چھوٹے سے طبقے میں مقبول تھے اور آخرالذکر اُن قبائل میں جو ویدک برہمنیت کے دائرے سے باہر تھے جب تک کہ اس حلقے میں شامل نہیں ہوئے اور ان کے مذاہب کو تسلیم نہیں کیا گیا[۴۳] فلسفیانہ مذہب کی دنیا تجرید و انتزاع کی دنیا تھی اور محض عملی ضروریات سے مجبور ہو کر

خدا کے تصور پر توجہ کرتا تھا۔ بدھ ازم اور جین ازم خدا کے منکر تھے اور صرف بعد کے زمانے میں مہایان فرقہ نے خدا پرستی کے مذہب کی تلقین کی۔ لیکن ابھی تا بھاگی پرستش کا متعدد فرقوں میں صرف ایک ہی قائل تھا۔

قرونِ وسطیٰ میں وحدانیت کا مذہب ہندوستان میں عام ہو گیا۔ ایک خدا کو شیو، وشنو یا دوسرے مختلف ناموں سے پکارا جا سکتا تھا اور اس کے وجود، تخلیق اور انسان سے تعلق کے بارے میں مختلف نظریات ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ ایک ہے سب سے بالاتر۔ پھر وہ شخصی خدا بھی ہے۔ گو یہاں شخصیت کے تصور میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ وہ بادشاہ اور آقا ہو سکتا ہے، یا باپ یا ماں، یا دوست اور معلم یا شوہر اور عاشق۔ ہر صورت میں انسان کا اس سے تعلق جذباتی ہے، مگر عموماً نازک۔ ابتدائی زمانہ میں تو یہ جذبہ پُرسکون اور دبا ہوا ہے لیکن بعد کے زمانے میں بھرپور، ہیجانی اور شدید۔

انواروں کے بھجن مذہب کی خارجی چیزوں، برت اور یاترا اور کبھی کبھی مورتی پوجا اور مذہب میں عدم مساوات کی مذمت کرتے ہیں، رامانج نے شودروں کو کچھ قیود کے ساتھ مندروں میں داخل کیا اور ان کی روحانی فلاح کے لئے خود سپردگی (پراپتی) اور گرو کے احترام (اچاریہ ابھیمان یوگ) کا مسلک رائج کیا۔ اصلاحی تحریکوں کی یہ خصوصیات بدھ ازم یا جین ازم کی مرہونِ منت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ یہ دونوں بعد کے زمانے میں سختی سے رسومات اور مورتی پوجا کے پابند ہو گئے تھے اور یقیناً اُن کے زوال کے اسباب میں سے ایک یہ بھی تھا۔ ہندو مذہب کی مروجہ صورتوں سے بھی یہ ماخوذ نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ وشنو، شیو یا بھگتی کی پوجا رسم پرستی پر مبنی تھی اور دوسرے ویدک فرقوں کی بھی یہی حالت تھی، ان میں سے بعض کو تو بدھ ازم اور اپنشد کی قدیم تر اور خالص تر صورتوں سے

وابستہ کیا جا سکتا ہے، لیکن پراپتی اور گروبھگتی کی نوعیت مختلف ہے۔

پراپتی کے تصور کو رامانج کے مذہب میں اہمیت حاصل ہے جس میں بھگتی صرف تین اونچی ذاتوں کے لیے جائز رکھی گئی ہے۔ لیکن شودروں کے لیے نہیں بلکہ آخرالذکر پراپنا ہیں جو اپنے کو مسکین اور بے بس سمجھ کر خدا کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ وہ دنیا کی ہر چیز ترک کر کے اپنے کو خدا کی مرضی کے سپرد کر دیتے ہیں، ایک معلم کی رائے پر چلتے ہیں اور اس سے جذبۂ عمل حاصل کرتے ہیں۔ بعد کو پراپتی کے مسئلہ پر دشنویوں کی دو شاخیں ہو گئیں، اور تمبار کا نے خدا کے رحم و کرم حاصل کرنے کے اس طریقے کو بڑی اہمیت دی۔

پراپتی کا معلم کے احترام (اجاریہ بھمیان یوگ) سے بہت قریبی تعلق ہے جس کا مطلب اپنے کو ایک معلم کے بالکل حوالے کر دینا، اور ہر معاملہ میں اس کی ہدایت پر عمل کرنا ہے۔

بھنڈارکر کی رائے ہے کہ یہ دونوں عناصر عیسائیت کے اثر کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ یہ دونوں اسلام سے آئے۔ یہ دونوں چیزیں اسلام کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ لفظ اسلام کے معنی ہی سپردگی کے ہیں اور مسلمان درحقیقت پراپنا ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو رضائے الٰہی کے سپرد کر دینا مسلمانوں کے مذہبی شعور کا ایک لازمی جزو ہے، تاریخی اعتبار سے بھی اس کے ماننے میں کوئی ناقابل عبور دشواری نہیں ہے کہ رامانج نے اسے اسلام سے لیا۔ مزید برآں ایک مرشد سے ارادت کا رشتہ جوڑ کر خدا تک پہونچنا بھی ایک اہم اسلامی تصور ہے۔ اس کا آغاز شیعوں سے ہوا اور ان سے صوفیوں نے لے لیا۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ گرو کا احترام ایک قدیم ہندوستانی تصور ہے۔ بہت زیادہ پہلے کی چھان بین کیے بغیر ہم اسے گرہیا سوتر اور دھرم سوتریں پا سکتے

ہیں۔[۲۵] ان میں گرو اور برہمچاری (چیلے) کے تعلقات کے بارے میں قواعد مقرر کئے گئے ہیں، چیلے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے گرو کو باپ سے بڑھ کر سمجھے۔ طالب علمی کے دوران میں اُس کی پوری پوری اطاعت کرے اور ساری عمر اُس کا احترام کرے، یہاں تک کہ گرو کا تقابل خدا سے بھی کیا گیا ہے۔[۲۶] لیکن احترام کا یہ قدیم تصور ویسا نہیں ہے جس کا تعلق ایک روحانی رہنما سے ہے جو عقیدتمندوں کے نزدیک انسان تو ہے مگر خدائی صفات بھی رکھتا ہے اور مذہبی معلمین (پیر، شیخ، امام، پیغمبر یا قطب) کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس سلسلہ سے ہر جانشین اپنے پیشرو سے فیضان حاصل کرتا ہے اور اُس حلقہ کی روایات کا نگہبان ہے جس میں شریک ہونے والا مبتدی ساری عمر کے لئے اُسی کا ہو رہتا ہے۔

تصوف کا یہ نظریہ کہ مرشد خدائی صفات کا حامل ہوتا ہے، قرون وسطیٰ کی ہندوازم میں اپنا لیا گیا۔ آنند گیری کا عقیدہ کہ شنکر شیو کا اوتار تھا[۲۷] اور اچاریوں کا یہ رتبہ کہ وہ وشنو یا اُس کے اجزا کے اوتار ہیں اور وہ ماتھی گرو[۹۰]۔ یہ سب صوفی طرز کے تصورات ہیں۔ انھیں سے یہ خیال سارے ہندوستان میں پھیلا۔ چنانچہ اس زمانے کا ایک ہندو مصنف لکھتا ہے: "ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں کوئی چیز اتنی عجیب نہیں معلوم ہوتی ہے جتنا کہ وہ بلند مرتبہ جو ایک روحانی معلم کو دیا جاتا ہے۔ اور پوری قوم یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ اس کی بھلائی اور برائی اسی سے وابستہ ہے"[۲۸] اس طرح ارتھ پنچکا کا اچاریہ ابھیمان یوگ اور رامانج کے اصول عیسائیت سے نہیں بلکہ اسلام سے لیے گئے ہیں۔

جنوبی ہند میں نویں صدی سے چودھویں صدی تک نئے خیالات کا ظہور اور بعض پرانے خیالات پر اصرار خاص معنویت رکھتے ہیں۔ شمال میں یہ باتیں نہیں ہوئیں اسلئے کہ قرون وسطیٰ کے شروع کے تمام مصلحین جنوب ہی کے تھے۔ اسلام کا

اثر جو مستقلاً اور روز افزوں تماثر پذیری کے ساتھ خاص اسی زمانہ میں اور اسی خطۂ زمین میں اُسوقت تک کام کرتا رہا، جب تک کہ یورپینوں کی آمد نے اسے دفعتاً ختم نہیں کر دیا اور اگر منجملہ اور وجوہ کے ایک یہ وجہ نہ تسلیم کی جائے تو اس صورت حال کی توجیہہ مشکل ہو سکے گی۔ اس سے بھی بڑھ کر بات یہ کہ اصلاح کی قینچی صرف انھیں حصوں پر چلائی گئی جو اسلام میں ممنوع تھے اور جو چیزیں لی گئیں وہ وہی تھیں جو اسلام کی سب سے زیادہ خصوصیات تھیں۔

جنوبی ہند کا ذکر ختم کرنے سے پہلے دو اور فرقوں پر توجہ دینے کی ضرورت ہے جن میں اسلام کا اثر ان فرقوں سے بھی زیادہ صاف نظر آتا ہے جن کا ابتک ذکر ہوا۔ یہ فرقے لنگایت یا جنگم اور سدھار ہیں۔

لنگایت اپنے کو قدیم شیوی فرقہ سمجھتے ہیں۔ شیوازم کی جو متعدد شاخیں ہیں اُن میں سے کسی ایک کے ساتھ ان کا سلسلہ ملا ہونے کے واقعہ سے انکار کئے بغیر اور اس امکان کو مانتے ہوئے کہ اسادھیوں نے ایک اصلاح شدہ ویشنو مذہب کو منظم کرنے کی شروع ہی میں کوشش کی۔ یہ ماننا پڑیگا کہ کٹر لنگایت ازم کا آغاز بارھویں صدی میں ہوا۔ اس تحریک کے رہنما کون تھے؟ لبساوا اور اُن کے بھتیجے چن بساوا کو سبھی لنگایت مانتے ہیں۔ ڈاکٹر فلیٹ نے ایک کتبے کی بنیاد پر جو سنہ ۱۲۰۰ء کا ہے اور ابلور میں دستیاب ہوا۔ ایکانتا (یا ایکا نندا) رامیا کو لبساوا کے ساتھ اس فرقہ کے بانیوں میں شریک کیا ہے[۱۱] بعض شیوی شعرا جو بلال راجہ کے دربار میں رہتے تھے جیسے راگھو نیکا، ہرشیور، کریبا پدمارس انھوں نے بھی ایسے ہی خیالات ظاہر کئے ہیں[۱۲]۔ بہرحال لبساوا خواہ درحقیقت اس فرقہ کے بانی تھے یا نہیں، اس کے زبردست حامی اور مبلغ ضرور تھے۔ روایتی مورخین کے متضاد بیانات سے ان کے حالات زندگی کی تمام تفصیلات اخذ کرنے کی ضرورت نہیں ہے یہ

جاننا کافی ہے کہ وہ کلاچوری راجہ کے جو کلیان پر حکومت کرتا تھا (۱۱۵۶-۱۱۶۷ء) وزیر
تھے۔ دربار میں اور سلطنت کے اندر جینیوں اور برہمنوں کا بڑا اثر تھا اور بساوا ان
دونوں کے سخت دشمن تھے، اس کا لازمی نتیجہ کشمکش تھا اور بجالا اور بساوا دونوں
ایک ساتھ اس باہمی خصومت کا شکار ہو گئے۔ بساوا کے بھتیجے چن بساوا نے اپنے چچا
کے انتقال کے بعد تبلیغ کا کام جاری رکھا۔ بساوا کی چلائی ہوئی تحریک کا وسیع پیمانہ پر اور پائید
اثر ہوا۔ کلاچوریوں کی قوت کی بنیادیں بالکل ہل گئیں اور تھوڑے دن بعد کلیان
ہویسلاؤں کے قبضے میں چلا گیا اور پھر شمال کے مسلمان فاتحوں نے اسے اپنی
حکومت میں شامل کر لیا۔

بساوا کا مذہب اپنی اصلی شکل میں مروجہ مذہبی خیالات کی سخت اور سرتاپا
مخالفت میں تھا۔ اپنے عقائد، رسوم اور سماجی نظام میں وہ اول سے آخر تک انقلابی
تھے، یہاں تک کہ باوجودیکہ لنگایتوں نے اس کی جرأت آمیز جدت کو معتدل کرنے کی
کوشش کی، مگر اس کی انفرادیت کو بالکل مٹانے یا اسے راسخ العقیدہ ہندومت
میں شامل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

لنگایت ایک خدا (پرشیو) کے پرستار ہیں جو لامحدود خود مختار اور غیر مرئی ہستی
ہے۔ بلند ترین تابانی، اعلیٰ ترین مسرت، بہترین اعلیٰ حقیقت ہر قسم کے تغیر سے بالاتر
اور تمام مادیت سے منزہ۔ وہ ارواح اور فطرت کا خالق ہے جو کہ اس اعلیٰ وارفع
ہستی کی وجوہ سمجھی جاتی ہیں۔ وہ معلم عالم (الم پربھو) اور روح انسانی کے رہنما
و نجات دلانے والے شیو) کی حیثیت سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے، انسانی معلم
بساوا نجات دہندہ کا اوتار ہے جس کی الوہیت اس کے جانشینوں اور نمائندوں
تک پہونچتی ہے۔ ان میں سے پہلے چار ریوان، مردل، ایکورام اور پنڈٹا کا خاص طور پر
احترام کیا جاتا ہے۔ براؤن کے خیال کے مطابق یہ چار مسلمان ولیوں اور پیروں

کے مماثل ہیں" جو مسلمان کو مرید کرنے میں وہی حیثیت رکھتے ہیں جو چار ارادھیا جنگم بنانے میں۔ ان کا ذکر بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ ان کی جانشینی کا سلسلہ کسی پیمبر یا ہادی سے ملا ہوا ہے" [۱۴۳] پیر مرید کو حلقے میں داخل کرتا ہے"۔ مریدی کے ضوابط بھی انھیں قاعدوں کے مشابہہ ہیں جو مسلمانوں میں رائج ہیں" [۱۴۴]

محبت خدا کی پہلی تخلیق ہے۔ بھگتی یا سچی عقیدت انسانی زندگی کا مقصود حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ خدا کی طرف رغبت اور ایک کشش ہے اور روح کی ترقی کے تین مدارج ہیں (= اسلامی شریعت، معرفت، حقیقت) پہلا درجہ بے نیازی کا ہے جس خدا پہ کامل ایمان، عہد و پیمان اور ضبط نفس کی ڈسپلن، عبادات اور مذہبی رسوم کی ادائیگی شامل ہیں، دوسرے درجہ میں نفس کشی، توجہ الی اللہ سپردگی اور استقامت ہیں اور تیسرے درجہ میں وصل الٰہی کی فرحت افزا مسرتوں میں شرکت اور خدا کو اپنے اندر اور دنیا کی ہر چیز میں دیکھنا ہے [۱۴۵]

جنگم کے اعمال کا خلاصہ اشٹ ورنم (آٹھ مقامات) میں ہے جو یہ ہیں:

(۱) گرو (معلم روحانی) (۲) لنگم (عضو تناسل) (۳) جنگم (مقلد)، (۴) دبھوتی (راکھ) (۵) رودر راکس (تسبیح)، (۶) پڈوڈک (پانی جس میں معلم روحانی کے پیر دھوئے جائیں)، (۷) پرشاد (تبرک) اور (۸) پنچ اکشر (پانچ ٹکڑوں کا کلمہ) [۱۴۶]

معلم روحانی دیوتا سے بڑھ کر سمجھا جاتا ہے [۱۴۷] لنگم بزرگوں کے اندر الوہیت کا نشان ہے۔ جنگم پوری جماعت کے دیوتا کا اوتار خیال کیا جاتا ہے۔ وہ انفعالی اصول ہے اور شیو عامل اور معلم روحانی دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ کلمہ (نمہ شیوے!) اقرار ایمان ہے اور باقی عناصر فرقہ کے مذہبی رسوم ہیں۔

ان میں کوئی قربانیاں، برت، ضیافتیں اور یاترائیں نہیں ہیں۔ لنگایت کے لیئے کوئی ندی (پاک کرنے کی رسم) نہیں ہے [۱۴۸] ان میں ذات پات نہیں ہے۔ اگر کوئی اچھوت

بھی فرقہ میں شامل ہو جائے تو وہ کسی طرح برہمن سے کمتر نہیں سمجھا جاتا[۱۹] جنم یا جنس پر مبنی کسی قسم کا امتیاز نہیں ہے۔ سب ہی آدمی پوتر ہیں، اُسی تناسب سے جیسے کہ وہ اعلیٰ روح کے مندر ہیں"[۲۰]

شادی مرضی پر منحصر ہے۔ شادی کے پہلے دلہن کی رضامندی حاصل کرنا ضروری ہے۔ کم سنی کی شادی بُری سمجھی جاتی ہے۔ طلاق کی اجازت ہے، بیواؤں سے عزت کا سلوک کیا جاتا ہے اور اُنھیں دوبارہ شادی کر لینے کی اجازت ہے۔ مُردے جلائے نہیں جاتے، بلکہ دفن کئے جاتے ہیں اور مردے کو نہلایا جاتا ہے۔ کسی قسم کے سرادھ یا تجہیز و تکفین کے متعلق کسی خاص رسم کی ہدایت نہیں ہے۔ تناسخ یا آواگون کے عقیدہ کو نہیں مانا جاتا۔ سارے لنگا دھری یا مقدس نشان پہننے والے ایک ساتھ کھاتے، آپس میں شادی بیاہ کرتے اور مل کر رہتے ہیں۔

لنگایت اپنی سیرت کے لحاظ سے پارسا، سخت محتاط اور جنگجو ہیں[۲۱]۔ وہ بیشتر کنڑی اور تلنگی علاقوں میں پائے جاتے ہیں، بلگام، بیجاپور اور دھاروار کے اضلاع میں کل آبادی کے ۴۵ فیصدی اور میسور کولہا پور کی ریاستوں میں دس فیصدی ہیں[۲۲]۔ وہ اپنے کو ویرشیو یا شیو کے بہادر پیرو کہتے ہیں۔

یہ انوکھے ضوابط اور سماجی اصول انھوں نے کہاں سے لئے؟ براؤن نے گو مسلم خیالات سے ان کی مشابہت کا بے ربط طریقے سے ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ملا بار کے پڑوسی علاقے میں عیسائی مذہب کے مشاہدہ نے انھیں (بسواکو) ایک بہتر مذہب کی تلاش پر آمادہ کیا ہوگا"[۲۳] لیکن یہ محض خوش فہمی ہے کانکن کے ساحل پر کسی عیسائی برادری کے وجود کی کوئی شہادت نہیں ہے۔ برعکس اس کے سارے مغربی ہند میں کھمبیات سے لے کر کویلان تک مسلمانوں کی بکثرت نو آبادیاں تھیں جو سنہ ہجری کی ابتدائی صدیوں میں آباد ہو گئی تھیں۔ تیرن نے کوکن کے

ساحل پر مسلمانوں کے آثار باقیہ کی تحقیقات کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "اس خطہ کے مسلمان جو اپنی صورت شکل لباس اور اپنے بعض رواجوں میں اپنے دوسرے ہم مذہبوں سے بہت مختلف ہیں، یقیناً اُن جہازراں عربوں کی اولاد ہوں گے جو اس ساحل پر آباد ہوئے نہ کہ ہندوستان کے مسلمان فاتحوں کی۔"[۲۴] یہ نتیجہ نکالے بغیر مفر نہیں ہے کہ نکایت مسلمانوں کے اُن اثرات کا نتیجہ ہے جو ہندوستان کے اس حصہ میں ظہور پذیر ہوئے۔ اس کے اصول اور رسم و رواج کی انقلابی نوعیت کی کسی اور نظریہ سے معقول توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ تناسخ جیسے پختہ عقیدہ اور مُردہ جلانے اور مُردے کی طہارت کی مذہبی رسموں کو ترک کردینا اور ذات پات اور جنس کی عدم مساوات کی موقوفی، شادی کی رسوم میں اصلاح، اپنے محترم معلم روحانی کی رہنمائی میں بہادر سورماؤں کی ایک جماعت کا تصور اور خدا دالم حسِن کے نام کی اصل ہی شاید اسلامی اصل سے ہے۔[۲۵] غیرمحی طور پر اس روحانی تاثر کے سرچشمے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور یہ سرچشمہ اسلام ہے۔

یہ بات بآسانی سمجھ میں آتی ہے کہ اپنی سلطنت کے زوال اور تیرھویں صدی کے آخر میں اپنے ملک میں شمال سے آنے والی مسلمان فوجوں کی فتوحات کے بعد مصلحین نے جو تفرقہ پیدا کیا تھا اُس کے اثرات سے خائف ہو کر اپنے سے زیادہ متقلدانہ عقیدہ کے لوگوں سے جو اُن کے گرد و پیش تھے مصالحت کی کوشش کی ہو اور اس لئے جان بوجھ کر یا حالات سے مجبور ہو کر یا محض غفلت کی بنا پر اپنے ہم مذہب کے چھُتے ہوئے اصولوں کو معتدل کر دیا ہو اور ذات پات جیسی بندشوں کو پھر سے رفتہ رفتہ آنے دیا ہو۔ اس طرح آج کے لنکایت گو اب بھی ہندو برادری سے ممتاز ہیں، لیکن تیزی سے اُن میں مل رہے ہیں۔ تاہم اُن کے ابتدائی دور اور اُس کے نشیب و فراز کی یاد اب تک جین بساوا کی پیشین گوئیوں میں محفوظ ہے جنھوں نے پہلے سے بتا دیا تھا کہ "کلاچوریوں کی حکومت کے ساٹھ سال بعد شیوہ کی مرحمت سے عظیم المرتبت تمبر ترکوں میں جنم لے گا اور اُس کا

خاندان اس ملک پر سات سو ستر سال حکومت کرے گا۔ کلیان کو مسمار کر کے کل برگی تعمیر کرے گا اور یہ ملک ترکانیہ کہلائے گا۔ لیکن بالآخر عظیم المرتبت وسنت رائے پیدا ہو گا جو غیر ملکیوں کو مار بھگائے گا، کلیان کی پھر سے تعمیر کرے گا۔ چنا کو اپنی سلطنت کا وزیر بنائے گا اور مذہب کو اجاگر کرے گا[۲۶]

بساوا کے جو وچن بتائے جاتے ہیں ان میں حسب ذیل اقتباسات سے لنگایتوں کے مذہبی عقاید ظاہر ہو جائیں گے[۲۷]

خدا ایک ہے

(۱) تو ہی اکیلا خدا ہے اور تو ابدی ہے۔ یہی تیرا نام ہے اور میں اس کا اعلان کرتا ہوں تاکہ ساری دنیا جان لے۔ خدائے قادر، خدائے قادر کے سوا کوئی لفظ نہیں ہے۔ پاسوپٹ سارے عالم کا واحد خدا ہے۔ ساری آسمانی دنیا میں، ساری فانی دنیا میں، اور عالم اسفل میں ایک ہی خدا ہے، اے کدل سنگم دیو!

(۲) میں نے ان نام نہاد دیوتاؤں کو زندہ نہیں دیکھا جبکہ چار یگ اور ان یگوں کے اٹھارہ چکر تباہ کئے جا رہے تھے۔ نہ میں نے انھیں اسوقت دیکھا جب سب میں آگ لگی ہوئی تھی۔ نہ میں انھیں اب دیکھتا ہوں، ان خداؤں کو نہ اس دن دیکھا نہ آج، سوائے سنگم دیو کے۔

میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ خدا جو لاکھ سے بھرا ہوا تھا پگھل جائے یا خدا جو آگ سے چھو کر بل کھا جائے، کوئی بھی اس کے برابر ہے۔ میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ جو خدا وقت پر بیچ دیا جائے وہ اس کے برابر ہے؟ میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ خدا جو خوف کے وقت زمین کے اندر دھنس جائے، اس کے برابر ہے؟ کدل سنگم دیو ہی تنہا خدا ہے جس کی

حالت قدرتی ہے' جو سچ ہے' ابدی ہے' خالص ہے اور پاک ہے۔ ذرا سوچو تو محبت کرنیوالی بیوی کا ایک ہی شوہر ہوتا ہے اس لئے جو پرستار ایمان رکھتا ہے اُس کا ایک ہی خدا ہے دوسرے خداؤں کا ساتھ ہرگز نہ ڈھونڈو۔ دوسرے خداؤں کا نام لینا بدکاری ہے۔

خدا سارے عالم کا ہے

او خدا' جدھر میں دیکھتا ہوں' اُدھر تو ہی تُو ہے' تو خود تو ایک ہے اگر تیری آنکھ سارے جہان پر ہے' تو اکیلا ہے مگر تیرا منہ عالمگیر ہے' تو اکیلا ہے مگر تیرے ہاتھ عالمگیر ہیں' تو اکیلا ہے مگر تیرے پیر عالم گیر ہیں' اے کد تنگم دیو!

تیری وسعت سارے عالم پر حاوی ہے' آسمانوں کے برابر وسیع سے وسیع تر۔ تیرے مبارک پاؤں عالم اسفل سے بھی بہت آگے ہیں' اور تیرا مبارک سر کائنات کے گنبد سے بہت بہت اونچا۔ او لنگ! تو ناقابل ادراک' ناقابل پیمائش ناقابل محسوس اور لاثانی ہے' او کد تنگم دیو!

کفارے کی رسموں پر یقین نہ کرو

اے وہ جس نے گناہ کے کام کئے ہیں! اے وہ جس نے برہمن کو قتل کیا ہے' بس ایکمرتبہ کہہ دے" میں اپنے کو خدا کے حوالے کرتا ہوں" اگر تو ایکدفعہ کہہ دے کہ"میں سر تسلیم خم کرتا ہوں" تو سارے گناہ منتشر ہو کر بھاگ جائینگے' کفارہ کے لئے پہاڑوں برابر سونا بھی کافی نہ ہوگا' اسلئے صرف ایکمرتبہ کہہ دے کہ"میں سر تسلیم خم کرتا ہوں" اُس احد ہستی کے آگے' ہمارا کد تنگم دیو!

قربانی نہ کرو

چھوڑ دو اسے' یہ گھوڑے کی قربانی۔ چھوڑ دو اسے' یہ جپ منتر سے روشناسی' چھوڑ دو اسے

آگ پر چڑھاوا، اور کانتری کے سحر کا شمار، سب چھوڑ دو، لوگوں کو مسحور کرنے کے لیے افسوں اور یہ منتر پڑھا لیکن یاد رکھو، کدلنگم دیو کے داسوں کی صحبت اور ان کے الفاظ ان سب سے بڑھ کر ہیں۔

جو خدا کے نازک راستہ سے واقف نہیں ہے، اُس کے لئے گرہن چوبیس تھیوں سے بڑھ کر ہے بہ ستا کا دن "سنکرانت" سے بہت بڑھ کر ہے۔ قربانی کے چڑھاوے اور روزمرہ کے رسوم دیا تپت سے بہت بڑھ کر ہے۔ مگر جو کدلنگم دیو کا ہر دم دھیان کرتا ہے، اُس کے لئے یہ دھیان بے شمار منتروں کے شمار اور سخت پراشچت سے بہتر ہے۔

ذات پات پر یقین نہ کرو

کیا وہ ایک تخت نشین بادشاہ میں حُسن کے متلاشی ہیں؟ کیا انھیں ذات پوچھنا چاہیئے، جب کہ کوئی لنگ دیوتا کا پجاری ہے؟ کیوں؟ یہ تو خدا کا کلام ہے کہ پرستار کا جسم اُس کا جسم ہے۔

قدما کے سوا کوئی نہیں جان سکتا۔ ٹھہرو، ٹھہرو! خدا کا پرستار ہی سب سے اونچی ذات کا ہے، اس لئے ذات پات کی تفریق کو نہ ماننا چاہیئے، نہ وہ بیدا ہے ہے نہ نابید۔ کدلنگم دیو کا داس لامحدود ہے۔

کیا بات ہوئی کہ اُس نے چاروں وید پڑھ ڈالے؟ جسکے پاس لنگ نہیں ہو وہ ماہر ہو۔ کیا ہوا اگر وہ ماہر ہو؟ جسکے پاس لنگ ہے وہ بنارس ہے۔ اُس کے الفاظ اچھے ہیں۔ وہ ساری دنیا میں مقدس ہے، اُس کا پرشاد میرے لئے امرت ہے۔ کہا جاتا ہے "میرا پرستار مجھے پیارا ہے۔ چاہے وہ ماہر ہی کیوں نہ ہو۔ وہ مجھے قبول ہے اُسکی پوجا ویسی ہی ہونی چاہیئے جیسے میری"؛ جب ایسا کہا گیا ہے تو جو شخص کدلنگم دیو

کی پرستش کرتا ہے اور اُسے جانتا ہے، وہ چھ فلسفیوں سے بھی بڑا ہے اور ساری دنیا میں پاک ہے۔

وید لرزہ براندام ہو گئے۔ شاستر الگ ہٹ کر کھڑے ہوئے، منطق گم صُم ہو گئی، آگم ہٹ کر پیچھے چلے گئے، اس لئے کہ ہمارے کدنگم دیو نے چناپا کے گھر کھانا کھایا، جو ماہر ہے۔

اس سے کیا مطلب کہ وہ کس ذات کا ہے، جو خدا کا نشان پہنے ہے اُس کی ذات سب سے اونچی ہے۔ کہا گیا ہے کہ "جو خدا سے پیدا ہوا ہے اس کی ذات مقدس ہے، اور جنم سے آزاد ہے۔ اُس کی ماں اوما ہے اور اس کا باپ رودر، اور بیشک اس کی ذات ایشور ہے۔" چونکہ یہ کہا گیا ہے اس لئے میں اُس کے آگے کا بچا ہوا کھانا لے لوں گا، اور اپنی لڑکی اُس سے بیاہ دوں گا۔ اوکدنگم دیو! میرا اعتماد تیرے داسوں پر ہے۔

صلہ کی خواہش کئے بغیر عمل کرو

عمل کے بجائے جو تمہارا فرض ہے محض الفاظ کا مجموعہ کہ "خدا تمام مخلوق کی روح ہے" کچھ کارگر نہ ہو گا۔ تمھیں اپنا جسم، دماغ اور روح گرو کے لئے تج دینا چاہیئے جو کدنگم دیو کا داس ہے۔

سمرن کی حالت

جن کا مقابلہ نہیں ہو سکتا اُن کا مقابل نہ کرو، وہ اوقات اور عمل سے ماوراہیں، دنیاداری سے ماوراہیں، تیرے داس اوکدنگم دیو!

کیا سمندر بڑا ہے؟ وہ زمین سے محدود ہے۔ کیا زمین بڑی ہے؟

وہ سانپ دیوتا کے سر کے ہیرے پر ٹکڑی ہے۔ کیا سانپ دیوتا بڑا ہے؟ وہ تو محض پاربتی کی ننھی سی انگوٹھی ہے۔ کیا پاربتی بڑی ہے؟ وہ پرمیشور کے جسم کا صرف نصف حصہ ہے۔ کیا پرمیشور بڑا ہے؟ وہ ہمارے کدلنگم دیو کے واسون کے دماغ کی چوٹی کے کناروں میں گھرا ہے۔

اُس کی ابتدا ہوا کی مخلوق جیسی نہیں ہے تیرا داس لنگ کی تخلیق ہے، وہ ایک سے لگا ہوا ہے، اس کا دل ڈگمگاتا نہیں ہے، وہ دماغ کے اندر گھس جاتا ہے۔ وہ اپنے جسم کی صفات کو بھول جاتا ہے، اور تیری پرستش کرتا ہے گویا وہ خود تیرا ہی عکس ہے، او کدلنگم دیو!

انجذاب کی حالت

آہ جو سرور میں محسوس کرتا ہوں اُس کے بارے میں کیا کہوں۔ جب کہ میرا جسم گھل رہا ہے جیسے کہ اولہ پانی میں یا لاکھ آگ میں! میری آنکھوں کے آنسو اپنی حد سے باہر ہو گئے۔ آہ، میں کس سے کہوں، کدلنگم دیو کے ساتھ یکسوئی سے ملنے کی مسرت کس سے کہوں؟

مجھے زمین، آسمان یا دس میقاتوں کی خبر نہیں ہے میں اُنھیں نہیں سمجھتا لوگ کہتے ہیں کہ "ساری کائنات لنگ کے مرکز کے اندر ہے"، لیکن اولے کی طرح میں سمندر میں گر پڑا۔ لنگ کے مس سے میں مسرتوں میں غرقاب ہو گیا اور صرف یہ کہتا ہوں "خدا" ثنویت سے مطلق نا آشنا ہو کر۔

سدھار فلسفی شاعروں کا ایک گروہ تھا جو یوگی بھی تھے اور طبیب اور کیمیا ساز بھی۔ ان کے زمانے کا تعین مشکل ہے اس لئے کہ ان کے فرقے کی تمام نشانیاں مفقود ہو گئیں اور ان کی تحریروں میں مفاد پرستوں کی طرف سے بہت

کچھ کاٹ چھانٹ کر دی گئی ہے ۔ مسٹر سری نواس آئنگر جو ایک برہمن عالم تھے ان کی تعریف نہیں کرتے ۔ وہ انھیں مکّار اور نقال کہتے ہیں جنھوں نے لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لئے اگستیا رکپلا اور تروبلور جیسے قدیم بڑے بڑے نام اختیار کر لئے تھے ، اُن کے نزدیک یہ افیونی ، خوابوں کی دنیا میں رہنے والے اور بے حد فریبی تھے[۲۸]

لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ برہمنوں کو پسند نہیں کرتے تھے ۔ وہ اپنی تحریروں میں برہمنوں کا مذاق اڑاتے تھے اور اُن کے سماجی اداروں ، مذہبی اعمال اور مقدس کتابوں کی سخت تحقیر کرتے تھے ۔ وہ موحد متوکل تھے جنھوں نے شیو کا نام بطور خدا کے قائم رکھا تھا ، لیکن شیو کے فرقے کی اُن تمام باتوں کو رد کر دیا تھا جو خالص وحدت خدا کے منافی تھیں ، اُن کی اعلیٰ ترین نیکی اُس ابدی نور تک پہونچنا تھا جسے وہ پران جوتی اور رو بتیا دیبی کے نام سے پکارتے تھے[۲۹]

تجھے دنیا کے اُس نور کو پوجنا چاہیئے ،
جس نے صرف ایک خیال سے اس وسیع دنیا کو بنایا ۔
شریف انسان بنایا ، پھر طلوع سحر کی طرح
ایک پجاری (گرو) اُس کی نظر کے سامنے چمکا
فانی نسل سے اُس کا کوئی تعلق نہ تھا ۔
درویش جیسا عاقل ، بڑے سنگین کام اُس نے کئے
پھر چیلے (سدھار) بنا کر وہ چلا گیا ،
لامحدود مکان میں[۳۰]

خدا وہ روشنی ہے جو زمین آسمان اور جنت دوزخ میں نہیں سما سکتی[۳۱]

اور " وہ میرا بادشاہ ہے بادشاہوں کا بادشاہ[۳۲] " خدا لامحدود ہے اس لئے کہ وہ

دور، بہت دور، سب سے آخری حد پر[۳۳]، پھر بھی وہ اندر ہے، اُس کے مقدس پاؤں تمہارے دل میں ہیں۔"[۳۴]

وہ ایک خدا، ایک سچے معلم (ست گرو) اور تمام انسانوں کے لئے ایک دین پر عقیدہ رکھتے تھے۔ وہ کئی جنم کے نظریہ اور ہندو مقدس کتابوں کو نہیں مانتے تھے۔

خدا ایک ہے اور وید ایک ہے،
بے لاگ سچا گرو ایک ہے اور اُس کی مریدی کی رسم ایک۔
جب یہ حاصل ہو جائے تو اُس کی جنت ایک ہے۔
زمین پر انسان کا صرف ایک جنم ہے،
اور ایک ہی راستہ تمام آدمیوں کے چلنے کا۔
لیکن جو لوگ چار وید اور چھ شاستر مانتے ہیں،
اور مختلف لوگوں کے لئے مختلف طریقے،
اور کئی خداؤں کو مانتے ہیں
وہ سیدھے جہنم کی آگ میں جھونک دیئے جائیں گے۔[۳۵]

جو لوگ اُن سے متفق نہیں ہیں اُن کی تکفیر وہ اسی سختی سے کرتے ہیں جیسی کہ اسلام میں ہے سدھار عقیدت اور محبت کے دین کے پیرو تھے۔ ترمو کرکہتا ہے:

جاہل سمجھتے ہیں کہ خدا اور محبت الگ الگ ہیں۔
کوئی نہیں جانتا کہ خدا اور محبت ایک ہی ہیں

اگر لوگ جانتے کہ خدا اور محبت ایک ہی ہیں تو وہ محبت کو خدا جانتے ہوئے آپس میں امن کے ساتھ رہتے۔[۳۶]

سچی محبت یہ نہیں کہ سجدہ کیا جائے۔
مورتیوں کا جو مٹی کی بنی ہوں، یا آگ میں تپائے ہوئے گارے کی

پتھر یا لکڑی کی بنی ہوئی مورت
نہ کوئی لنگ کی شکل
مٹی کی بنی ہوئی اور ہاتھ سے بنائی ہوئی
جو یہ جانتا ہے کہ وہ خدا سے آیا ہے
اُسے یہ کبھی خدائی صفات کی نہیں معلوم ہو سکتی ہے[۳۷]

دیوی دیوتا کی پوجا پر وہ کہتا ہے:

کتنے پھول میں نے چڑھائے
مشہور مقدس مندروں پر
کتنے منتر پڑھے
اکثر مورتی کا سر دھویا
پھر بھی تھکے پیروں سے
شیو کے مندر کا طواف کیا،
لیکن آخر کار مجھے معلوم ہوا
کہ دیوتاؤں کا خدا کہاں رہتا ہے
کبھی میں سلام نہ کروں گا
ایسے مندر کو جو ہاتھوں سے بنایا گیا ہو[۳۸]

پھر سچی پرستش کیا ہے؟ سیوا دکیار جواب دیتا ہے:

میرے خیالات پھول ہیں اور راکھ
میرے سینے کے اندر کے مندر میں محفوظ
میری سانس بھی وہیں ہے اور اس کے اندر
ایک لنگ ہے جو آزاد ہے۔

میرے حواس بھی بخورات کی طرح
اُبھرتے ہیں اور جگمگاتے ہوئے لیمپ روشن ہیں.
یہیں میری روح بھی اُچھلتی ہے
ایک رقصاں ربّانی دیوتا کے اوپر"[۲۹]

پوجا کے لیے معلّم کی رہنمائی کی ضرورت ہے اور اس لیے یہ ضرورت ہے کہ:

"باعظمت پوجاری (گرو) پر بھروسہ کرو،
جو سچائی سکھاتا ہے اُس سے حاصل کرو،
آسمانی روشنی جو صاف دکھائے
کہ جسم کیا ہے اور روح کیا ہے"[۳۰]

سدھار ذات پات کو نہیں مانتے تھے اور تِی رائیریار برہمنوں سے پوچھتا ہے:

"اے برہمن میری بات سُن
اور جواب دے اگر بن پڑے.
کیا بارش اور ہوا پرہیز کرتے ہیں
کچھ لوگوں سے اور باقی سے نہیں؟
اس لئے کہ اُن کی ذات نیچ ہے؟
جب ایسے لوگ زمین پر چلتے ہیں
تو کیا وہ غصّے سے لرزنے لگتی ہے؟
اور کیا چمکنے والا سورج
ان پر اپنی شعاعیں نہیں ڈالتا؟"[۳۱]

اُسے انسان کے بھائی کے آنے کی بڑی تمنا تھی اور وہ کہتا ہے:

کب ہماری قوم ایک بڑی برادری بن جائے گی،
ذاتیات کے مظالم سے آزاد؟[۲۲]

اور اُسے پورا یقین ہے کہ یہ ہو کر رہے گا:

اے برہمن میری بات سُن! اس تمام مقدس سرزمین میں
بس صرف ایک ہی بڑی ذات ہے، ایک قبیلہ، ایک برادری،
ایک ہی خدا اوپر ہے اور اُسی نے ہم سب کو ایک بنایا ہے،
پیدائش، جسم اور زبان میں[۲۳]

اوپر کے مفصل اقتباسات سے ظاہر ہو گا کہ سدھار کٹر موحد تھے، انھیں ویدوں اور شاستروں سے واسطہ نہ تھا اور نہ مورتی پوجا سے، اور وہ آواگون کے قائل نہ تھے۔ سدھارتوں کے بھجن اسلام کی شدید سخت گیری کی یاد دلاتے ہیں۔ ان کا خدا کا تصور اور اُس میں جذب ہونے کا عقیدہ صوفیوں کی تعلیم کا چربہ معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں حقیقت مطلق کو نور کہتے ہیں، اور دونوں عالمگیر قوتوں میں محبت کو امتیازی حیثیت دیتے ہیں۔ کیمیا کے معاملہ میں تو خاص کر وہ مسلمانوں کے شاگرد تھے[۲۴] اس کے متعلق اُن کا رویہ وہی تھا جو ذوالنون مصری[۲۵] اور اُن کے مقلدوں کا۔ آخر میں ایک اور اقتباس سے ظاہر ہو گا کہ صوفی مصطلحات سے وہ کس حد تک متاثر تھے:

وہ اعلیٰ ترین ہستی ایک خوبصورت گلاب کا پھول نہیں ہے۔
نہ وہ میٹھی خوشبو میں اپنے کو چھپاتا ہے[۲۶]

مختصر یہ کہ جنوب میں مذہبی خیالات کی نشو ونما سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو مذاہب میں مسلم خیالات کا اثر بڑھتا ہی رہا۔ شنکر رام نج اور دیگر مصلحین کے فلسفوں کی جڑیں ماضی میں ہیں اور جس شکل میں یہ پیش کئے گئے اُن میں جدّت تھی لیکن رام نج کے فلسفے کے متعلق یہ بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اُس وقت جدید خیالات کی جو لہریں ملک میں اُٹھ رہی تھیں اُن سے بالکل بے نیاز ہو کر اس کی نشو ونما نہیں ہوئی۔ لیکن اگر اُن کے متعلق یہی امکان ہے کہ جو رائے قائم کی جائے وہ بیشتر قیاسات ہی پر مبنی ہو تو پھر جو شہادتیں ہیں، اُن کی روشنی میں کسی شبہہ کی مطلق گنجائش نہیں رہتی ہے کہ ویرشیوا اور سدھارا اسلام سے کافی متاثر ہوئے۔

شمالی ہند میں مسلمانوں کی آمد

ہرش کی سلطنت کے منتشر ہونے کے بعد شمال میں چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم ہوگئیں۔ راجپوت قبیلے مغرب میں اپنے آبائی وطن سے چل کر شمال اور مغرب میں پھیل گئے اور ہمالیہ کے علاقے میں اور گنگا اور جمنا سے سیراب ہونے والے میدانی علاقہ میں اور گجرات اور اڑیسہ کے درمیان بندھیاچل اور کیمور کے پہاڑی سلسلوں کی غیر ہموار سرزمین میں راج کرنے لگے۔ جو لوگ راجپوت کہلانے کے مستحق نہ تھے، انھوں نے بھی اپنے فرضی خاندانی شجرے بنا کر اپنے کو اسی غالب قبیلہ میں شامل کر لیا۔ اس طرح وہ پنجاب سے دکن تک اور بحیرۂ عرب سے بنگال تک مسلمانوں کے ورود سے پہلے ہندوستان کی قسمت کے مالک تھے۔

ان کے دور میں شمالی ہندوستان کی سماجی زندگی اور تہذیب میں بڑی تبدیلیاں ہوئیں۔ پرانے نسلی، سیاسی اور مذہبی نشان راہ مٹ گئے۔ پرانے قبائل جن کا ذکر اہم پرانے در ہیت سمہتیا[۱] میں ذکر کیا ہے یا جن کو چوتھی صدی میں سمدر گپت[۲] نے شکست دی تھی جیسے لانا، پنچال، ارجنائن، یادو، مالو، کوسال، ونس، ملک، انارت، ویدیہا، کورو، منیا، چھیدی اور دوسرے بے شمار قبائل مفقود ہوگئے تھے اور ان کی جگہ گوجر، راشٹرکٹ، گہرواڑ، کلاد چوری، چندیل، چوہان، پریہار، تومار، پنوار

اور سولنکی قبائل نے لے لی تھی۔ قدیم کونسلوں، اسمبلیوں اور قبائلی سلطنتوں کو جاگیردارانہ نظام نے اکھاڑ پھینکا تھا۔ قدیم شاہنشاہی ایک سمندر سے دوسرے سمندر تک ایک ہی حاکم اعلیٰ کی حکومت کا تصور ختم ہو چکا تھا اور اس کی جگہ ایک قسم کا توازنِ قوت قائم ہو گیا تھا اور والیانِ ریاست کے باہمی معاہدے اور جوابی معاہدے ہونے لگے تھے جس کی وجہ سے خانہ جنگی تو روز کی بات ہو کر رہ گئی تھی اور قومی اتحاد ایک ایسی تمنا تھی جو شاذ ہی پوری ہوتی تھی۔

کل جو علاقے تہذیب کے پرانے گہوارے اور کاروباری زندگی کے مرکز تھے آج ویران ہو کر رہ گئے تھے اور ان کی جگہ دوسرے مراکز ابھر آئے تھے، مگدھ سلطنت و حکومت کا مرکز نہیں رہا تھا۔ پاٹلی پتر اور گیا کھنڈر ہو رہے تھے اور ان کی آبادی بہت کم ہو گئی تھی۔ ویسالی، کاسی نگر (کا بنیا) رام گرام، کپل وستو اور سراوستی جو بدھسٹ تاریخ میں مشہور شہر تھے اجاڑ ہو رہے تھے۔ سیاسی سرگرمیوں کے میدان وسط ہند سے منتقل ہو کر مغرب اور آخری مشرق میں پہونچ گئے تھے۔ قنوج، گوالیار، دہلی، انہلواڑہ اور اجمیر مغرب میں اور گور مشرق میں سیاسی زندگی اور فن و ادب کے مراکز کی حیثیت سے ممتاز ہو گئے تھے۔

مذہبی معاملات میں بھی بہت بڑی تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔ ہرش کے زمانے کا ہندوستان بدھسٹ یا شیوی تھا۔ گیارھویں صدی کا ہندوستان جیسا کہ البیرونی نے اسے دیکھا بالکل مختلف تھا۔ بدھ ازم یا بدھ ازم اور شکتی ازم کی ایک مخلوط شکل یا تانترزم ہندوستان کے ایک گوشے یعنی بنگال ہی میں محدود تھے۔ جین ازم اپنا وجود مغرب کے آخری کنارے گجرات اور راجپوتانہ میں قائم کئے ہوئے تھا۔

لیکن ہندوستان کا غالب مذہب ہندوازم تھا اور یہاں البیرونی کے ہند و مخبروں اور کتابی سندوں کے بموجب دیو مالا کا پہلا دیوتا وشنو یا نرائن تھا اور شیو کا ذکر ضمناً ہی ہوتا تھا اور وہ بھی زیادہ تعریف کے ساتھ نہیں۔[۳۲] یہ انقلاب ہندوستان کی سماجی زندگی میں برہمنوں کے عروج سے ہوا۔ ان کا عروج گپت کے زمانے سے شروع ہوا، اور اُس وقت مکمل ہوا جبکہ باہر سے آنے والے عناصر ہندو سماجی نظام میں قبول کر لئے گئے۔ برہمنوں نے سیدین، ہُن، شک اور دوسرے غیر ملکیوں اور گونڈ اور بھیل اور دیگر قدیم باشندوں کو راجپوت بنا لیا تھا، اور راجپوتوں کو بربریت سے ایک متمدن قوم کی سطح پر آنے کے لئے یہ قیمت ادا کرنی پڑی کہ انھوں نے برہمنوں کے تفوق اور برتری کے دعوی کو قبول کر لیا اور اسے مستحکم بنا دیا۔ ولشنوازم جو کسی زمانے میں ایک آزاد خیال مذہب تھا اسے شروع ہی میں برہمنوں نے اپنا خاص مذہب بنا لیا لیکن شیو کی پوجا عوام الناس یا نیم ہندو اقوام کا مذہب رہا۔ وشنوازم برہمنوں کو اس لئے پسند آئی کہ اس میں پروہت کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ شیومت کے مذہبی رسوم بلا پروہت کی مدد کے انجام دیے جا سکتے تھے۔ خود راجپوت شیو کے مقلد تھے اور انھوں نے گجرات، راجپوتانہ اور بندیلکھنڈ میں بکثرت شیو کے مندر تعمیر کئے، لیکن اپنے محسنوں کی رعایت سے وہ وشنو کی بھی پوجا کر لیتے تھے اور اس کے لئے مندر تعمیر کئے اور جاگیریں وقف کیں۔ تاہم آج بھی میواڑ کے رانا اپنے کو شیو کا دیوان یا نائب سمجھتے ہیں اور جب ایکلنگا کے مندر جاتے ہیں تو بڑے پروہت کو جو برہمن ہوتا ہے الگ ہٹا کر مذہبی رسوم خود انجام دیتے ہیں۔[۳۳] البیرونی کو جو معلومات حاصل ہوئی تھیں وہ اُسے اپنے برہمن اُستادوں سے ملی تھیں اس لئے قدرتاً اُس نے

یہ سمجھا کہ ہندوستان کا غالب مذہب وشنوی تھا۔

اس سلسلہ میں البیرونی کے جو تاثرات تھے ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ مبالغہ ہو لیکن وہ بالکل بے بنیاد نہیں ہیں۔ گپت راجاؤں نے وشنو کی پوجا کی ہمت افزائی کی تھی۔ انھوں نے وشنو کے نام پر مینارے تعمیر کئے تھے اور اپنے ناموں کے ساتھ بھگوت کے پوجاری کا لقب شامل کرتے تھے۔ وشنویت کی اشاعت میں کمی شاید ان کے زوال کے بعد ہی کے زمانے میں آئی۔ لیکن راجپوت راجاؤں کے دور میں اسے پھر تقویت حاصل ہو گئی۔ قنوج کے گرجار پرہار راجہ مہر بھوج (۸۴۰ تا ۸۹۰ء) نے وشنو کے اوتار ادی وراہ ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے جانشین کو وشنو کا ایک 'بت' اس کے طاقتور حلیف یشو درمن چندیل کو دے کر حوالے کرنا پڑا جس نے کھجوراہو میں اس کے لئے ایک شاندار مندر تعمیر کیا تھا۔

اسی دوران میں بھگتی کے عقاید جن کی جنوب میں الوار تعلیم دیتے تھے شمال میں پہونچے اور وشنوی تحریک کو تقویت دی' ان مذہبی انقلابات کا نتیجہ بھگوت پوران تھی، اسے توگی (بے غرض) بھگتی جس کی پوران نے تلقین کی وحدانیت کے فلسفہ پر مبنی تھی،

بھگوت پوران میں خدا کا تصور بحیثیت آزاد' پاک اور سرد گیانی (بصیرا) کے ہے۔ وہ ناقابل تغیر ازلی اور غیر قابل تقسیم (نرگن) ہے، وہ روح ہے۔ وہ ذہن کو شعور کی روشنی میں دیکھتا ہے۔ وہ مطلق مسرت ہے۔ وہ خالق اور محافظ ہے "جیسے گائے اپنے معصوم بچھڑے کو دودھ پلاتی ہے اور خونخوار جانوروں سے بچاتی ہے بالکل ویسے ہی تو مصیبت زدہ لوگوں کو بچاتا ہے"[۲۸] وہ اپنے پجاریوں سے ہمیشہ پریم کرتا ہے اور ان کی عقیدت سے خوش ہوتا ہے۔ اُس کے کرم سے پوجاری اُس انانیت کو ا کدم

کھودیتے ہیں جو اعمال سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور جس طرح بہت زور کے بھڑکتے ہوئے آگ کے شعلے لکڑی کے ٹکڑوں کو جلا کر راکھ کر دیتے ہیں اسی طرح تیرے ساتھ عقیدت سارے گناہوں کو خاک کر دیتی ہے۔"[۲] خدا مطلق ہے، لیکن بشخص اور وہ اپنے عقیدتمندوں کی حفاظت اور انسان کی فلاح کے لئے دنیا میں جنم لیتا ہے، بھگوت پوران اُس کے عقیدتمندوں کی محبت میں شدت پیدا کرنے اور بھگتی کے عقاید کو پھیلانے کے لئے اُس کے مکمل اوتار کرشن کی زندگی کے واقعات کو تفصیل سے بیان کرتی ہے۔

بھگتوں کے مثالی بزرگ پرہلاد نے بھگتی کے مقصد کی تشریح کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "میں جسمانی ہستیوں کی لطف اندوزی کے نتیجہ کو جانتا ہوں، اس لئے طویل عمری، خوشحالی اور دولت کا خواہاں نہیں ہوں، نہ ورا پچی کی لذتوں اور فائدوں کا جو احساسات کی تشفی کا باعث ہوتے ہیں۔ نہ میں سدھیوں (کراماتی قوتوں) کو حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہوں . . . مجھے خود اپنے داسوں کے پاس پہونچا دے"[۳] عقیدت اور محبت کی راہ میں پراشچت کی رسمیں، سخت نفس کشی اور شاستروں کا علم بھی کچھ کارگر نہیں ہیں، اس کا تقاضہ ہے یکسوئی دماغ کی ڈسپلن، اعمالِ صالحہ، مراقبہ اور تپسیا، سب سے دوستی، درویشوں کی صحبت، مالک کی عظمت و شوکت کے گیت گانا، اُس کا نام جپنا، محبت سے پیدا ہوئی محبت سے پھڑکنا۔ اپنے دشمن کو ہری کے سپرد کر دینا، رونا، ہنسنا، ناچنا اور خوش ہو کر گانا۔[۸]

خدا کے متلاشی کو جو اپنے کو تمام آلائشوں سے پاک کرنا اور دنیاوی زندگی کے پھندوں سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے۔ کسی زاہد مرتاض کو اپنا اُستاد بنا کر اُس کی پناہ حاصل کرنا چاہیئے اور اُسے بغض و عناد سے بری ہونا چاہیئے اور عقیدت و محبت کے ساتھ اپنے گرو کی سیوا کرنی چاہیئے، اس لئے کہ میں اور وہ ایک ہی ہوں"[۹] یہ راستہ سب کے لئے

کھُلا ہے، شودر کے لئے بھی اور سوپاتج کے لئے بھی، اور سوپاتج اور چنڈل کے لئے بھی، حتیٰ کہ ہاتھیوں کے جھنڈ کے لیڈر کیلئے بھی جب اُس نے مالک سے دعا کی تو اُسے مگرمچھ کے خوفناک جبڑے سے بچا لیا گیا[۱]

بھگوت پوران کے عقیدت و محبت کے مذہب نے انسان کی روحانی نجات کا راستہ تو کھول دیا۔ لیکن اس نے سماجی غلامی کی زنجیریں نہیں توڑیں۔ اس کا اب بھی تقاضہ تھا کہ بھگوت گیتا کے ماننے والوں کو "تمام خواہشات ترک کر کے اپنی ذات کے ضوابط پر عمل کرنا چاہیئے"[۱۱] نہ عبادت کی ظاہری صورتوں کے متعلق اُس نے کوئی پختہ عقیدہ اختیار کیا۔ یوگ، علم، نیکی، ویدوں کا مطالعہ، ترکِ دنیا، خیرات، قربانی، عہد و پیمان، دیوی دیوتاؤں کی پوجا، منتر، مقدس مندروں کی یاترا، اپنے اوپر قابو رکھنا، اس کے بھگتوں کے نزدیک صحبت کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی چیزیں ہیں، لیکن عقیدت کے لئے بالکل غیر ضروری بھی نہیں ہیں[۱۲] اس نے مورتیوں اور نشانوں کی پوجا اور یوگی طریقہ پر خدا کے تصور پر دھیان کا قاعدہ مقرر کیا[۱۳]

بھگوت پوران سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم مذہب عمل قرونِ وسطیٰ کے مذہب بھگتی میں بدل گیا تھا، لیکن اس مذہب کے جذباتی عناصر کا اثر اتنا طاقتور نہیں تھا کہ ذات پات کی بڑھتی ہوئی شدت یا پروہت کے روز افزوں اقتدار کو موثر طریقے سے روک سکے۔ راجپوتوں کے عروج کا زمانہ اختلاف اور کشمکش کا تھا، ایک طرف جاگیردارانہ بدنظمی اور قبائلی دعووں اور دوسری طرف پروہتوں کی خودغرضیوں نے سماج کو بالکل مضمحل کر دیا تھا، لیکن گو سیاسی اقتدار کو گھن لگ گیا تھا، ادب، فنون اور سائنس کو برابر فروغ ہوتا رہا۔

بھوبھوتی، راج شیکھر اور پربھودھ چندلدے کے مصنف کرشن مصر نے کالیداس کی روایات کو زندہ رکھا۔ ریاضی نجوم اور سائنس کی دوسری شاخوں میں آریا بھٹ برہم گپت اور وراہم میہر بھاشکراچاریہ کے جانشین بن گئے۔ فنکاروں کے مختلف مکاتب خیال کے ذریعہ سنگ تراشی کے فن کو جو ہندو دیوتاؤں کی خدمت گزاری میں لگا ہوا تھا، مختلف طرز میں ترقی کرنے کا موقع تھا اور بڑے پیمانے پر ایسی یادگاریں قائم ہوئیں جو فنِ تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔

راجپوتوں کے ان چھوٹے چھوٹے جھگڑوں اور شاندار راجپوتی فنون کے اس منظر پر مسلم فتوحات کا طوفان پھٹ پڑا۔ بلوچستان کے راستے سے سندھ میں مسلمانوں کی پیشقدمی آٹھویں صدی میں اس لئے رک گئی تھی کہ ملک غیر مہمان نواز تھا اور دور دراز بغداد سے سلسلۂ مواصلات قائم رکھنا مشکل تھا، خاص کر اس بنا پر کہ مرکز خلافت اور اس کے دور افتادہ مقبوضات کے درمیان راستہ میں باغی رؤسا حائل تھے۔ نئے حملے شروع ہونے تک تین صدیاں گزر گئیں، مگر اب کی وہ دوسرے رخ سے آئے سبکتگین اور محمود نے شمال مغرب سے سال بہ سال دھاوے شروع کئے۔ ان کا اثر بہت زیادہ نہیں ہوا۔ کچھ مندر لوٹے گئے اور شہر تباہ کئے گئے اور ہندوشاہیہ خاندان اور اس کے ساتھ پنجاب میں ہندو اقتدار ختم ہوگیا۔ ماسوا اس کے حالات بدستور رہے۔ غزنویوں کا مقصد ہندوستان کی مستقل فتح نہ تھا، بلکہ یہ اپنی قلمرو بڑھانے کے لئے مغرب پر نظر رکھتے تھے۔ ایک صدی اور گذر گئی اور اس دوران میں وسطی اور مغربی ایشیا میں ترکوں کے عروج نے جو ہیجان پیدا کیا تھا اس سے افغانستان کے غوری حکمرانوں کی توجہ پورے طور پر مشرق کی طرف مائل ہوگئی۔

یہاں قربانی کا بکرا تیار تھا۔ مسلمان فتوحات کے موقع پر ہندوستان کی وہی
حالت تھی جو مقدونیہ کے برسرِ اقتدار آنے پر یونان کی تھی۔ دونوں میں سیاسی
اتحاد پیدا کرنے کی صلاحیت یکساں طور پر مفقود تھی اور دونوں جگہ یکساں سائنس
ادب اور فنون کے مشاغل میں ذوق و شوق اور آب و تاب تھی، مزید برآں دونوں
میں یہ مماثلت بھی تھی کہ اگر مقدونیہ والے ایسے یونانی تھے جو پوری یونانیت کے حامل
نہیں تھے، تو ترک بھی جو ہندوستان پر چھاگئے غیر ہندی راجپوت تھے۔

تیرھویں صدی کا آغاز ابھی مشکل ہی سے ہوا تھا کہ شمالی ہند کی فتح مکمل
ہوگئی۔ چوتھائی صدی کے اندر ہی اندر مسلمان فوجیں پنجاب سے لے کر آسام تک
اور کشمیر سے لے کر وندھیاچل تک سارے ملک پر چھاگئیں۔ راجپوت راجاؤں کی
طرف سے مزاحمت بس برائے نام ہی ہوئی اُن پر گویا بالکل ہی اچانک آفت آئی۔
ان میں سے ہر ایک اپنے بوتے پر لڑا اور بہادری سے لڑا لیکن کسی خاص دوراندیشی
کا ثبوت نہ دیا، اور مجموعی طور پر انھوں نے اجتماعی عمل اور متحدہ قوت کے کامل فقدان
کا ثبوت دیا۔ بنگال کے آخری راجہ لکشمن سین کی کہانی ممکن ہے کہ بالکل صحیح تاریخ نہ ہو۔
مگر یہ ہے سچی کہانی۔ اگر مسلمان جنرل ذرا بھی روبکار لکھنے کے عادی ہوتے اور اگر
انھیں اپنی رپورٹوں کے لئے ایک مقولے کی ضرورت ہوتی تو جولیس سیزر کے فاتحانہ
اعلان "وہ آئے۔ دیکھا۔ اور فتح کرلیا" سے زیادہ صحیح جملہ اُن کو کوئی اور نہ مل سکتا
ایک صدی اور گزری کہ سارا ہندوستان میسور تک اُن کی گرفت میں تھا۔

ہندوستانی تمدن کے ارتقا میں مسلمان فتوحات کا زبردست اثر تھا۔
سطحی طور پر تو اس نے ہر چیز کو تتر بتر کردیا، ہندو مذہب کو زبردست دھکا لگا۔

پروہتوں اور پنڈتوں کی سرکاری سرپرستی ختم ہوگئی، ہندو یادگاریں تباہ ہوگئیں، ڈرامہ بادشاہوں کی ہمت افزائی سے محروم ہوکر جان توڑنے لگا اور بظاہر سیاسی فتح تمدنی موت کے مرادف بن گئی۔ لیکن بنیادی حیثیت سے اس کا اثر مختلف ہوا۔ مسلمان بادشاہوں نے اہم ریاستوں میں ہندو راجاؤں کی جگہ لے لی۔ دہلی، قنوج، گوالیار، انہلواڑہ، دیوگیر اور گور اُن کے قبضہ میں چلے گئے۔ مگر دورافتادہ علاقوں میں یہ نہیں ہوا۔ مزید برآں مسلمان حکمران صرف اُتنی ہی سرزمین کے مالک تھے جہاں تک اُن کی سوار سپاہ کی زد پہونچ سکتی تھی۔ اس کے باہر چھوٹے چھوٹے زمیندار اپنے خدم و حشم کے ساتھ اپنی مٹی کی گڑھی میں محفوظ تھے اور بادشاہی اقتدار کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ان چھوٹے چھوٹے رو سار کو قابو میں لانا جوئے شیر لانے کا کام تھا۔ قطب الدین ایبک سے لے کر اکبر کے ایام فراغت تک مختلف خاندانوں کا ہر حکمران جو دہلی کے تخت پر بیٹھا انھیں دبانے کے لئے یا مالگذاری وصول کرنے کے لئے ہر سال فوجیں بھیجا تھا۔ دراصل شہنشاہانہ اقتدار پر ایک حیرت انگیز طریقہ سے مقامی حکومت خود اختیاری کے ایک وسیع نظام کی نقاب پڑی تھی اور جب تک کسی بلبن یا علاؤالدین خلجی یا محمد تغلق نے اسے سنبھالے نہ رکھا وہ بار بار پھٹ کر بدنظمی کی شکل میں نمودار ہو جاتی تھی۔

صرف انھیں دو طریقوں سے مسلم اقتدار محدود نہ تھا بلکہ اسے خود اپنے اوپر بھی کچھ قیود عاید کرنا پڑتے تھے۔ اپنی شدید ضرورت کی بنا پر وہ اپنی حکومت کے شعبوں میں ہندوؤں کو ملازم رکھتے تھے۔ محمود غزنی کے ساتھ کثیر التعداد ہندو سپاہیوں کی ایک جماعت تھی اور اُس کے ہندو کمانڈر تلک نے اُس کے مسلمان

جنرل نیالتگین کی بغاوت کو دبایا تھا۔ جب قطب الدین ایبک نے ہندوستان میں قیام کا ارادہ کیا تو اس کے لئے بجز اس کے چارہ نہ تھا کہ ہندو عملہ ملازم رکھے جو ملکی انتظام سے واقف تھا، اس لئے کہ اس کے بغیر تمام نظام حکومت بشمول وصول مالگذاری بالکل درہم برہم ہو جاتا۔ مسلمان اپنے ساتھ سرحد پار سے کاریگر محاسب اور کلرک نہیں لائے تھے۔ اُن کی عمارتیں ہندوؤں نے بنائیں جنھوں نے اپنے قدیم قاعدوں اور طریقوں کو جدید حالات میں ڈھال لیا۔ اُن کے سکے ہندو سُنار ڈھالتے تھے اور اُن کے حسابات ہندو افسران رکھتے تھے۔ ہندو دھرم شاستر کے نفاذ میں برہمن قانون داں بادشاہ کو مشورہ دیتے تھے اور عام امور میں ہندو منجمین ان کی مدد کرتے تھے۔

ہندوستان میں جو مسلمان آئے انھوں نے اس ملک کو اپنا وطن بنا لیا۔ وہ چاروں طرف ہندوؤں سے گھرے ہوئے تھے، جن سے مسلسل عناد کی حالت ممکن نہ تھی۔ باہمی میل جول سے باہمی سمجھوتہ کی راہ نکلی۔ بہت سے لوگ جنھوں نے اپنا مذہب بدلا تھا وہ اُن لوگوں سے بہت کم مختلف تھے جنھیں انھوں نے چھوڑا تھا۔ اس طرح فتح سے جو پہلا دھکا لگ چکا تھا اُس کا اثر کم ہونے پر ہندو اور مسلمان ایک بیچ کی راہ نکالنے پر آمادہ ہو گئے جس سے وہ آپس میں پڑوسیوں کی طرح رہ سکیں۔ ایک نئی زندگی کی تلاش کی کوشش نے ایک نئی تہذیب کو جنم دیا جو نہ تو خالص ہندو تھی نہ خالص مسلم۔ یقیناً یہ ایک ہندو مسلم تہذیب تھی۔ نہ صرف ہندو مذہب، ہندو آرٹ، ہندو لٹریچر اور ہندو سائنس نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن میں تبدیلی پیدا ہو گئی اور مسلمانوں نے بھی جوابا ہر شعبۂ زندگی

میں تبدیلی پیدا کی۔

جنوب کے ہندو فرقوں پر اسلام کے اثر کی پچھلے باب میں تشریح کی جا چکی ہے، جو تحریک وہاں شروع ہوئی تھی وہ شمال میں ترقی کرتی رہی، مہاراشٹر، گجرات، پنجاب، ہندوستان اور بنگال کے مذہبی رہنماؤں نے چودھویں صدی کے بعد سے قصداً قدیم مذاہب کے بعض عناصر کو خارج کر دیا اور بعض پہ زور دیا اور اس طرح ہندو اور مسلم مذہب کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی۔ اسی کے ساتھ مسلم صوفیوں اور دیگر مصنفوں اور شاعروں نے ہندو رسوم و عقاید کو جذب کرنے کا قومی رجحان ظاہر کیا اور بعض صورتوں میں تو اتنے آگے بڑھ گئے کہ ہندو دیوتاؤں کا احترام کرنے لگے۔

اس زمانے کے ہندوستانی فنِ تعمیر میں بھی اسی امتزاج کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ ہندو محلات، منادر اور یادگاریں اب پچھلے زمانہ کے خالص طرز پر نہیں تعمیر ہوئیں۔ ان میں نہ صرف فنِ تعمیر کے مسلم عناصر کام میں لائے گئے، بلکہ ایک نئی روح ان میں پائی جاتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم جما لیاتی اقتدار کس حد تک بدل گئے تھے۔ مزید برآں یہ اثر ملک کے کسی خاص خطے ہی تک محدود نہیں ہے۔ بہت زیادہ ممتاز تو یہ راجپوتانہ اور وسطی ہند کی ہندو ریاستوں اور متھرا اور بندرابن اور بنارس کے مقدس مقامات میں نظر آتا ہے اور دور دراز ملک کھمنڈوا اور جنوب ہند میں مدورا تک میں اس کا اثر ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی مسجدیں، مقبرے اور محلات ہندوستانی ہیں۔ مسلمانوں نے نام نہاد عرب اور ایرانی فنِ تعمیر سے کچھ معین خصوصیات مستعار لیں، لیکن ہندوستان میں ایک نیا طرز

یا یوں کہیئے کہ کئی نئے طرز نکالے جن میں ہندو طرز کی روایات کا تسلسل ہے۔ دراصل اس دور کے فن تعمیر کے اسکول خواہ ہندو ہوں یا مسلم ایک ہی درخت کی دو شاخیں ہیں اس لئے کہ دونوں کی جڑیں ایک ہیں۔ ان کا مقصد تو الگ ہے، لیکن ان کی ہیئت اور خصوصیت ایک ہے۔

ہندوستانی مصوری خواہ مغل ہو یا راجپوت، اس کا بھی وہی حال ہے جو فن تعمیر کا بلکہ اس میں تو فن تعمیر سے بھی زیادہ ایک ہی جمالیاتی اصول دونوں طرز کے فن میں کارفرما ہے۔ اجنتا کے اور دہلی یا جے پور کے طرز میں بڑا فرق ہے۔ خطوط، رنگ اور تنا سب ہر چیز بدلی ہوئی ہے، لیکن دہلی، جے پور یا کانگڑہ میں فرق بس اسی قدر ہے جیسے ایک ہی اسکول کے دو فنکاروں میں ہوتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ وسط ایشیا اور ایرانی آرٹ کا اثر نمایاں ہے لیکن ہندوستانی آرٹ خواہ وہ مغل بادشاہوں یا نوابوں کے درباروں کا ہو یا راجپوتانہ یا تنجور کے راجاؤں کے ہندو درباروں کا محض غیر ملکی نمونوں کی اندھی نقالی نہیں ہے، اس کی خود اپنی انفرادیت ہے اور اس کو مسلم ہندو آرٹ ہی کہا جا سکتا ہے۔

جہاں تک لٹریچر کا تعلق ہے اب سنسکرت لوگوں کی اہم ترین ضروریات کا وسیلہ نہیں رہ گئی تھی۔ خیالات اظہار خیال کا نیا اسلوب بناتے ہیں۔ شمال میں ہندی، مغرب میں مرہٹی اور مشرق میں بنگالی ترقی کر کے ادبی زبانیں بن گئیں اور ہندو مسلمان دونوں اس کامیابی کے افتخار میں شریک ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اب ایک نیا لسانی امتزاج معرض وجود میں آتا ہے۔ مسلمان اپنی ترکی اور فارسی کو چھوڑ کر ہندو کی زبان اختیار کرتا ہے اور فنِ تعمیر اور مصوری کی طرح اسے اپنی ضرورت

کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اور اس طرح اظہار خیال کا ایک نیا ادبی وسیلہ یعنی اُردو وجود میں آتا ہے۔ پھر یہاں بھی مسلمان اور ہندو دونوں اسے اپناتے ہیں اور ایک عجیب صورت پیدا ہوتی ہے کہ ہندی بھاشا ایک طرز کے ادبی اظہار کے لئے کام میں لائی جاتی ہے اور اُردو دوسرے طرز کے ادبی اظہار کے لئے۔ اور اس طرح جب کبھی کسی ہندو یا مسلمان کی تخلیقی لہر ایک راہ پر چلتی ہے تو ہندی استعمال کرتا ہے اور جب وہ دوسرے راستے پر رواں ہوتی ہے تو وہ اُردو استعمال کرتا ہے۔

مولوی محمد حسین آزاد نے ہندی اور اُردو انشا کا مقابلہ کرتے ہوئے یہ راز افشا کر دیا ہے "اول الذکر ایک قدرتی براہ راست، سادہ، شیریں، بلا ہیر پھیر، غیر مبالغہ آمیز اسلوب میں جو اپنے مرز لوم کے ربط، روایات اور جذبات سے شیرینی حاصل کرتا ہے، کار آمد ہے، دوسری اُلجھی لطیف بلند پرواز، روانی کے جوش اور الفاظ کے شکوہ، محاکات کی شوکت اور انشا کی تابانی رکھنے والی ہے جو اپنے استعارات و تشبیہات ایران و ترکستان سے لیتی ہے"[۱۴]۔ ایک اور مصنف میر غلام علی آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ عربی اور فارسی کے ممتاز تخلیقی فنکاروں نے خیال کی رگوں سے خون نکالا اور لطیف خیالات کو اعلیٰ ترین بلندی پر لے گئے۔ ہندوستان کے سحر کار بھی اس وادی میں پیچھے نہ رہے۔ اس کے برعکس ناٹک کا بھید (ہیروئین کی تصویر کشی) کے فن میں اُنھوں نے اپنے سحر آفریں قدم ان سے بھی آگے بڑھ کر رکھے جس شخص نے فارسی اور ہندی دونوں کو پڑھا ہے اور سیاہ سفید میں امتیاز کرنے کا پورے طور پر سلیقہ رکھتا ہے وہ فقیر کے ان الفاظ کی تائید کرے گا"[۱۵]۔

ہندی کے بکثرت مسلمان شعراء اور اُردو کے بکثرت ہندو شعراء کا ذکر طویل

ہو جائیگا اور اس کی اس کتاب میں گنجائش نہیں ہے۔ پنڈت شیام بہاری مصرا اور اُن کے بھائیوں نے ہندی لٹریچر کی جو تاریخ لکھی ہے اُس میں ہندی کے مسلمان شعراء کی فہرست دی ہے اور اُردو کے ہندو شعرار کا ذکر کسی تذکرہ میں مل جائے گا (دہلی کے منشی سری رام کی تصنیف تازہ ترین ہے۔) میر غلام علی آزاد نے بلگرام کے آٹھ مسلمان شعرار کا ذکر کیا ہے جو ہندی میں شعر کہتے تھے اور انکا کلام نقل کیا ہے۔[16] ہندی پر مسلمانوں کا اثر[17] بہ حیثیت بہت دور رس ہے اور ہندی الفاظ، گرامر، استعارہ، عروض اور طرز میں نظر آتا ہے۔ اور ہندی میں جو بات ہے وہی مرہٹی[18] اور بنگالی[19] میں اور اس سے بھی زیادہ پنجابی[20] اور سندھی میں ہے۔

سائنس میں ہندوؤں کو ریاضی، نجوم اور علاج کے بہت ہی ترقی یافتہ سسٹم کا ترکہ ملا تھا اور علوم کی ان شاخوں میں اُنھوں نے عربوں کو زیر بارِ احسان کیا تھا۔ لیکن عربوں نے یونان سے بہت کچھ لیا اور ہندو اور یونانی خیالات کی بنا پر اُنھوں نے خود اپنی نئی عمارت کھڑی کر لی۔ اس لئے جب مسلمان ہندوستان آئے تو اپنے سائنٹیفک علوم اپنے ساتھ لائے جو کسی طرح ہندوؤں سے کمتر نہ تھے اور بہت سی نئی خصوصیات بھی رکھتے تھے۔ ہندوؤں نے جو نئی بات پائی اُسے خود اپنے علوم میں شامل کر لینے سے گریز نہیں کیا۔ اس طرح ہندو منجمین نے مسلمانوں سے بہت سی مصطلحات، مسلمانوں کا حساب عرض البلد و طول البلد، جنتری (زیچ) کی بہت سی چیزیں۔ اور جنم پتری کی ایک پوری شاخ جسے تاجیک کہتے ہیں اپنا لیا۔ مہاراجہ جے سنگھ (۱۶۸۶-۱۷۴۳ء) نے ہندو جنتری کی اصلاح کی کوشش کی۔ اُس نے جے پور، دہلی، متھرا اور بنارس میں رصد گاہیں تعمیر کیں۔ اُس کے پنڈتوں نے المجسطی کا عربی سے سنسکرت میں ترجمہ کیا، اور اپنے عظیم الشان کام زیچ محمد شاہی کی تیاری میں اُس نے الغ بیگ، نصیر الدین طوسی، الغورگان (ایلخانی)، جمشید کاشی (خاقانی)، اور دیگر منجمین کے تیار کردہ علم نجوم کے نقشوں

کو استعمال کیا۔ ہندو علم الادویہ نے مسلمانوں سے تیزابوں کا علم اور دھاتوں کے تبدیل
کرنے کے کئی طریقے اور فنون سیکھے۔ مسلمانوں نے جو بہت سے حرفے اور صنعتیں ہندوستان
میں رائج کیں اُن میں کاغذ بنانا، میناکاری، چینی مٹی کا کام، بہت سی بُننے کی حرفتیں
اور پچی کاری خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ اگر ان تبدیلیوں سے جو وقوع پذیر ہوئیں ہندوستان
کی معاشی زندگی پر کافی اثر پڑا تو سیاسی اور سماجی زندگی میں اس کا اثر اور بھی زیادہ
تھا۔ سماجی زندگی کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر جمہوری تھا اور اس میں نسل، ذات یا خاندان
کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ اس کے اثر سے ہندو مذہب میں سماجی مساوات کا احساس تیز
ہوگیا اور سماجی حدبندیاں ٹوٹنے لگیں۔ جہاں تک سیاسی نظام کا تعلق ہے مسلمانوں
سے پہلے کا ہندوستان جاگیردارانہ آزاد وفاقیت کا قائل تھا۔ ہر چھوٹا قبیلہ اپنی آزادی
کو عزیز رکھتا تھا اور شاہنشاہ کے اقتدار کو بے دلی سے قبول کرتا تھا۔ سلطنت گویا قبائل،
خاندانوں، صوبوں، ضلعوں اور دیہاتوں کے رئیسوں کا ایک جاگیردارانہ نظام تھی
اور ایسے نظام میں جتنی خرابیاں ہو سکتی تھیں وہ سب موجود تھیں۔ مسلم حکومت نے خودمختار
طاقتوں کے بہت سے مرکزوں کو توڑنے اور مرکزی حکومت اور رعایا کے مابین جو
بہت سے امیر اور رئیس حائل تھے، انھیں دبانے اور اس طرح ایک سیاسی یکسانیت
اور وسیع حلقۂ اطاعت قائم کرنے کی طرف توجہ کی۔

ہندوستانی زندگی کے ہر شعبہ میں مسلمانوں کا اثر کس قدر وسیع ہوا، اسے جتنا
بھی بڑھا کر بیان کیا جائے کم ہے۔ لیکن رسم و رواج، روزمرہ کی گھریلو زندگی کی
تفصیلات، موسیقی، لباس کی وضع قطع، کھانا پکانے کے طریقوں، شادی بیاہ کی
رسموں، تقریبات اور میلوں اور مرہٹہ، راجپوت اور سکھ راجاؤں کے درباری آداب
میں جتنا نمایاں اور دلکش اثر ہوا وہ کہیں اور نہیں نظر آتا۔ بابر کے زمانے میں ہندو
اور مسلمان اس قدر ہم آہنگی کے ساتھ رہتے سہتے اور سوچتے تھے کہ اُسے اس انوکھے مخصوص

ہندوستانی طرزِ زندگی کا ذکر کرنا پڑا ہے۔ بابر کے جانشینوں نے اس ورثہ کو اتنا شاندار باوقعت اور حیرت انگیز طور پر بیش قیمت بنا دیا کہ ہندوستان بجا طور پر اُس ورثہ پر فخر کر سکتا ہے جو وہ اپنے پیچھے چھوڑ گئے۔

رام نند اور کبیر

رام نند جنوب اور شمال کی بھگتی کی تحریک کے درمیان میں ایک واسطہ تھے۔ ان کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں بہت کچھ مشتبہ ہیں۔ بھنڈارکر[1] اور گریرسن[2] کے بیان کے بموجب وہ ۱۲۹۹ء میں پیدا ہوئے۔ میکالیف نے کہا ہے کہ ان کا زمانہ چودھویں صدی کے آخر اور پندرھویں کے نصف اول کے درمیان کا زمانہ ہے اور فارکوہر[3] نے اس کی تائید کی۔ نابھاجی نے کوئی تاریخ نہیں بتائی ہے۔ اگستیہ سمہیتا[5] نے تاریخ پیدائش ۱۲۹۹ء (۱۳۵۶ سمبت) بتائی ہے۔ اور اگرا سوامی کی رہس یاترا کی ایک سنسکرت شرح میں بھی ۱۲۹۹ء ہے۔ بھنڈارکر اور گریرسن دونوں کا خیال ہے کہ روحانی جانشینی میں رام نند رام نج سے چوتھی پیڑھی پر ہیں، لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ نابھاجی نے صرف یہ کہا ہے کہ "رام نج کے مذہب کی غیر فانی عظمت روئے زمین پر پھیلی۔ دیوچاری (جو پہلے تھے) اور ہریانند دم بڑے شہرۂ آفاق (معلم) تھے۔ اس کے بعد راگھونند آئے جو اپنے معتقدوں میں بہت مقبول ہوئے۔ ...... ان کے بعد رام نند آئے جو دنیا کی مسرتوں کے اوتار تھے"[6]۔ نابھاجی نے خاص طور پر صرف چند مشہور بزرگوں کے نام لئے ہیں جو رام نج کے براہ راست سلسلے کے تھے انھوں نے سب کے نام نہیں لئے۔ سیتارام بھگوان پرشاد[9] نے قطعی طور پر بیان کیا ہے کہ رام نند اس سلسلے کے بائیسویں تھے۔ دیوچاری (یا دیودھیپاچاری) رام نج سے چھٹے۔ اور ہریانند دیوچاری سے پندرھویں، اور رام نند ہریانند کے بعد۔

اگر رام بج کی تاریخ وفات ۱۱۳۷ء ہے اور ان کے بعد رام نند سے پہلے بیس معلم آئے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ تقریباً چودھویں صدی کے آخر میں پیدا ہوئے ہونگے۔ نہ کہ تیرھویں صدی میں۔

ان کی تاریخ وفات کا تعین بھی مشکل ہے۔ بھنڈارکر نے ۱۴۱۱ء (۱۴۶۷ سمبت) فارکوہر نے ۱۴۰۰ء اور سنسکرت شرح نے ۱۴۴۸ء (۱۵۰۳ سمبت) لکھا ہے۔ بھنڈارکر کی بتائی ہوئی تاریخ ظاہر ہے کہ قابل قبول نہیں ہے۔ یہ تاریخ ان کی تاریخ پیدائش اور ان کے شاگردوں کی تاریخ سے میل نہیں کھاتی۔ اگر سوامی کی تاریخ سے اُن کی عمر پچاس سال کی قرار پاتی ہے لیکن اُن کے شاگردوں کی تاریخ کے بارے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ فارکوہر کی تاریخ بآسانی تمام باتوں پر ٹھیک اُترتی ہے، لیکن یہ نہیں معلوم کہ اس کی سند کیا ہے۔ ہندی لٹریچر کی تاریخ مصر بندھو دنیو کے مصنفین نے مبہم طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ رام نند تقریباً ۱۴۵۶ء میں زندہ تھے[۹] عارضی طور پر اُن کی زندگی کا دور چودھویں صدی کے ربع آخر اور پندرھویں صدی کے نصف اول کے بیچ قرار دیا جا سکتا ہے۔

رام نند کی پیدائش پراگ (الہ آباد) کے ایک کانیہ کبج برہمن خاندان میں ہوئی۔ اُن کی تعلیم کچھ پراگ میں اور کچھ بنارس میں ہوئی۔ اُن کا پہلا اُستاد ایک وحدانیت کے اصول کا ماننے والا ویدانتی تھا۔ لیکن بعد کو وہ رگھوانند کے شاگرد ہو گئے۔ جو رام بج کے سری فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ آزاد خیال تھے اور ملک کی سیاحت کر کے انھوں نے اپنے خیالات کو اور وسعت دی اور میکالیف کے خیال میں "یہ یقینی ہے کہ بنارس میں رام نند مسلم علمائے ملے ہوں گے۔"[۱۰]

اُن کے تجربات اور مباحثوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے جرأت کے ساتھ اپنے مذہب کے اصول سے الگ راستہ نکالا۔ دینی عقیدہ میں انھوں نے وشنو اور رام کی

زوجہ کی جگہ رام کو رکھا اور بھگتی کی تعلیم اُنھوں نے بغیر کسی تعصب کے چاروں ذات والوں کو دی۔ کھانا پکانے اور ساتھ کھانے کے بارے میں انھوں نے رام جی کی قیود ترک کر دیں اور اپنے شاگردوں میں ہر ذات اور قوم کے لوگوں، حتیٰ کہ مسلمانوں کو بھی شریک کیا۔ ان کے بارہ شاگردوں کے نام جو مشہور ہوئے یہ ہیں: انتا نند، کبیر، پیپا، بھاوانند، سُکھا، سُسرا، پدماوتی نرہری، رائداس، دھنا، سین اور سُسرا کی بیوی۔

رام نند کی تعلیمات سے مذہبی خیالات کے دو اسکول وجود میں آئے۔ ایک قدامت پسند اور دوسرا انتہا پسند۔ پہلا تو قدیم عقائد پہ قایم رہا اور عقاید و رسوم میں صرف ضروری ترمیمات کیں۔ لیکن دوسرے نے الگ راہ نکالی اور ایک ایسا مذہب بنانے کی کوشش کی جو مختلف العقائد لوگوں اور خصوصاً ہندو مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول ہو۔ پہلے طبقے میں سب سے زیادہ مشہور نام تلسی داس کا ہے اور دوسرے طبقہ میں کبیر کا۔ ہندوستان کے قرونِ وسطیٰ نے جو شخصیتیں پیدا کیں، اُن میں یہ دونوں یقیناً سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ رام کی بھگتی کے گیت گانے والے بزرگوں میں تلسی داس کا ہم پلہ کوئی نہیں ہے۔ انھوں نے گہرے فلسفے اور پُرجوش مگر پاکیزہ اخلاقی جذبات کو ملا دیا۔ وہ انسانی قلب کی گہرائیوں تک پہونچ جاتے ہیں، مگر ان کے اسرار و رموز کو منظرِ عام پر نہیں لاتے۔ تاہم وہ انسان اور فطرت کی تغیر پذیر کیفیات کو جانتے ہیں۔ اور اپنی صفائی اور سادگی کی وجہ سے جوان بوڑھے، عالم و جاہل سب پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ وہ طبیعتاً حلیم ہیں اور اس لئے ان کی انسانیت دل کو لگتی ہے، وہ اپنے جوشِ عقیدت میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں اور خود پسندی کے جذبات سے بالکل خالی ہیں۔ ان کی مثال ایک سدا بہار پہاڑی قدرتی چشمے کی ہے جس میں میٹھی مسرت کی لہریں اُٹھتی ہیں اور جس سے دنیا کے مصائب سے تھکے اور دبے ہوئے لوگ اپنی پیاس بجھاتے ہیں۔

کبیر دوسری طرح کے اولوالعزم ذہانت والے تھے۔ انھوں نے زندگی کے رازہائے سربستہ اور" اُس" ناقابلِ بیان روشنی کے جلوے کو دیکھا۔ وہ کائنات کے پرے سے انسان اور انسانی سماج کے لیے ایک نیا پیام لاتے ہیں۔ وہ ایسے مستقبل کا خواب دیکھتے ہیں جو منافقت، جھوٹ بدنمائی اور عدم مساوات سے پاک صاف ہو، وہ ایسے مذہب کی تعلیم دیتے ہیں جو صرف ایک ہی بنیاد پر جس پہ مذہب کو ہونا چاہیئے قائم ہو یعنی ذاتی تجربہ کی بنیاد پر۔ وہ مقررہ عقایداور مستند مذہبی کتابوں کے تمام بکھیڑے کو یکلخت الگ ہٹا دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ مذہب کے جھگڑوں اور رسمی مذہب کے خول کی پرستش سے قطعی بیزار ہیں، وہ کسی قسم کے تصنع کو برداشت نہیں کرتے اور خدا کی تلاش میں راہ حقیقت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کبیر کوئی ایسے تارک الدنیا درویش نہ تھے جس نے مایوس ہو کر دُنیا کو چھوڑ دیا ہو، نہ وہ اتنے بڑے عینیت پرست ہی تھے کہ ہر چیز میں بھلائی دیکھیں۔ وہ دنیا کی اخلاقی کشمکش میں شمشیر بکف ہونے کے لیے بے قرار ہیں، تاکہ وہ نیکی کی فتح کے لیئے بھرپور ضرب لگا سکیں اور وہ معقول طرزِ عمل کی ہر خلاف ورزی اور انسانی عظمت کی ہر تحقیر کی سخت بلکہ کرخت مذمت کرنے سے نہیں ڈرتے۔ وہ زبردست تنبیہہ کرنے والے اور راہِ حق کے انتھک متلاشی ہیں اور ہندو اور مسلمان قوموں کے اتحاد کے پرجوش حامی ہیں اور انسانیت کے مذہب کے پیغمبر ہیں۔ انھوں نے یہ تعلیم دی کہ "الوہیت نے اپنا مظاہرہ تمام نوعِ انسانی میں بحیثیت مجموعی کیا ہے۔"[۱۱]

کبیر کی زندگی پر تاریکی کا پردہ پڑا ہے۔ مختلف مصنفین اُن کی پیدائش، اور وفات کی مختلف تاریخیں بتاتے ہیں۔ میکالیف[۱۲] کے بیان کے بموجب جسے بھنڈارکر نے بھی مانا ہے وہ ۱۳۹۸ء (۱۴۵۵ سمبت) میں پیدا ہوئے لیکن ویسٹکاٹ[۱۳] کے بموجب جس کی تقلید فارکوہر برنس اور دوسروں نے بھی کی ہے۔ اُنکی پیدائش

۱۴۴۸ء میں ہوئی۔ ہندو مصنفین بھی اس سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں کرتے۔ سنت بانی سنگرہ[۱۴] کے ایڈیٹر نے اُن کی پیدائش ۱۳۹۸ء اور وفات ۱۵۱۸ء میں بتائی ہے۔ سیتارام بھگوان پرشاد[۱۵] نے ایک دوہا نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی تاریخ وفات ۱۴۹۲ء (۱۵۴۹ سمبت) ہے اور کہتا ہے کہ کبیر کی عمر ایک سو ایک سال کی ہوئی۔ آخر الذکر مصنف کے علاوہ بیشتر دوسرے مصنفین سال وفات ۱۵۱۸ء متعین کرنے میں متفق ہیں۔ لیکن ۱۴۹۲ء کی جگہ ۱۵۱۸ء کو ترجیح دینے کی وجہ ناکافی ہے۔ اگر آخر الذکر سال کو تاریخ وفات مانا جائے اور ۱۳۹۸ء کو تاریخ پیدائش تو اُن کی عمر ۹۴ سال کی ہوتی ہے جو غیر معمولی ہے مگر خلاف قیاس نہیں ہے۔

لیکن ان تاریخوں سے کبیر، رام نند کے ہمعصر ہو جاتے ہیں جو اُس روایت کے خلاف ہے جس کے موجب وہ رام نند کے چیلے بنتے وقت ایک کم عمر نوجوان تھے۔ بہر نوع یہ دشوار ہے کہ کبیر کا سال پیدائش ۱۳۹۸ء قرار دیا جائے۔ اگر چیلے بنتے وقت کبیر کی عمر تقریباً اٹھارہ سال کی تھی اور وہ تین چار سال رام نند کے زیر تربیت رہے جس کا قیاس اس سے کیا جا سکتا ہے کہ کبیر کی کہانی سے رام نند بہت جلد گزر جاتے ہیں اور کبیر کے خیالات کی نشو و نما پر ایک دھندلا سا اثر چھوڑ جاتے ہیں تو کبیر کی پیدائش کا سنہ کسی اور سنہ کی طرح ۱۴۲۵ء قائم کیا جا سکتا ہے۔ اسے ۱۴۹۲ء سے منہا کرنے پر اُن کی عمر کے ۶۷ سال بنتے ہیں جو بہت قرین قیاس ہے یا ۱۵۱۸ء سے منہا کرنے پر ۹۳ سال کی عمر ہوتی ہے۔

کبیر ایک برہمن بیوہ کے لڑکے تھے جس نے اپنی شرم چھپانے کے لئے اُنھیں بنارس کے ایک تالاب کے کنارے ڈال دیا تھا۔ وہاں اُنھیں ایک جلاہے نیرو اور اس کی بیوی نعیمہ نے پایا اور اپنا لڑکا بنا لیا۔ کبیر کا بچپن اپنے مسلمان والدین کے گھر میں گزرا جو بہت ہی غریب تھے اور انھیں باضابطہ تعلیم نہیں دلا سکتے تھے۔ انھیں

کم و بیش اپنے ہی اوپر چھوڑ دیا گیا بجز اس کے کہ انھوں نے اپنے باپ کا پیشہ سیکھ لیا۔ بنارس کے ہندو ماحول میں اپنے طباع اور متلاشی ذہن کے سہارے انھوں نے بہت جلد ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاہب سے واقفیت حاصل کر لی، کہا جاتا ہے کہ بچپن ہی میں انھوں نے اپنی بے تعصبی کا اظہار شروع کر دیا تھا جس کی وجہ سے مسلمان اور ہندو لڑکے دونوں انھیں غلط سمجھتے تھے اور اس لئے بہت ستاتے تھے۔ جلد ہی انھوں نے ایک گرو کی تلاش شروع کر دی اور دبستان کے بیان کے بموجب "جس وقت وہ ایک مرشد کی تلاش میں سرگرداں تھے، وہ اچھے سے اچھے مسلمانوں اور ہندوؤں سے ملے لیکن جس چیز کی انھیں تلاش تھی وہ نہ ملی۔ بالآخر کسی نے انھیں ایک اعلیٰ ذہانت کے آدمی رام نند برہمن کا پتہ دیا۔" مد۱۶ اس طرح وہ رام نند کے چیلے بن گئے۔ کبیر کا اپنا خود بیان ہے کہ "مجھے کاشی میں الہام ہوا اور رام نند نے مجھے جگایا۔"[۱۷] رام نند نے انھیں ہندو فلسفہ اور مذہب سے روشناس کیا۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ دن رام نند کے ساتھ نہیں رہے اس لئے کہ روایات یہ بتاتی ہیں کہ تھوڑے ہی دن بعد انھوں نے سیر و سیاحت شروع کر دی۔ اور درویشوں اور بزرگوں سے میل جول پیدا کرنے لگے۔ انھوں نے مسلم صوفیوں کی صحبت میں کافی مدت گزاری۔ اس سلسلہ میں انھوں نے رامائنی میں لکھا ہے:

"کبیر کا گھر مانک پور میں تھا جہاں اُس نے بہت دنوں تک شیخ تقی کی تلقین سنی۔ یہی باتیں اُس نے جون پور میں سنیں اور (الہ آباد کے پاس) جھوسی میں اُس نے پیروں کے نام سُنے۔ اس جگہ اکیس پیروں کے نشان ہیں، جو پیغمبر کے نام کا خطبہ پڑھتے ہیں۔" مد۱۸

کبیر نے اپنے اُستادوں سے جو کچھ سیکھا وہ سب زبانی تھا۔ یہ قریب قریب یقینی ہے کہ انھوں نے کتابوں کا استعمال کبھی نہیں سیکھا اور تعلیم یافتہ لوگوں کی زبانوں یعنی

فارسی اور سنسکرت سے اُن کی واقفیت بالکل ظاہر نہیں ہوتی، اگرچہ وہ تصوف اور ہندو فلسفہ کے اصطلاحی الفاظ بغیر کسی جھجک کے استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جو لوگ خدا کی محبت میں سرشار ہوئے انھوں نے علمیت یا فضیلت کو کبھی خاص طور پر اپنے پیش نظر نہیں رکھا۔

کبیر جن کا ذہن ہندو مسلم روایات اور نظریات کے علم سے معمور تھا علم و فضیلت کو کبھی اپنا نصب العین نہیں بنا سکتے تھے۔ وہ ایک بلند تر علم دیار وِدیا) یعنی معرفت کے متلاشی تھے اور بعد میں انھیں اطمینان ہو گیا کہ معرفت انھیں حاصل ہو گئی۔ کبیر کے ایک قدیم پیشرو یعنی بدھ کی روحانی جدوجہد اور کارناموں کی داستان تاریخ نے اپنے اوراق میں محفوظ کر لی ہے، لیکن کبیر کے بارے میں بالکل خاموش ہے۔ ان حالات میں کبیر کی زندگی کے مختلف حالات کا تسلسل کے ساتھ بیان کرنا ناممکن ہے۔

تربیت کا زمانہ ختم ہونے کے بعد وہ بنارس میں مقیم ہو کر تعلیم دینے لگے۔ اُن کی تعلیم ایسی آزاد نوعیت کی تھی کہ ہندو اور مسلمان دونوں اُن سے ناراض ہو گئے۔ اور اُنھوں نے اُسی پروہتی انداز سے جو ہر زمانہ میں مفاد پرستوں کی خصوصیت رہی ہے کبیر کو ہر طرح دبانے کی کوشش کی۔ شروع میں گرما گرم اور طویل مباحثے ہوئے اور معمولی ایذا رسانیوں سے کام لینے کی کوشش کی گئی، لیکن جب ان سے کام نہ چلا تو حکومت سے مدد مانگی گئی۔ اصل حقائق پر تو حیرت میں ڈالنے والے واقعات اور کبیر کے پُراسرار طریقے سے بچ نکلنے کے متعلق کراماتی افسانوں کی نقاب ڈال دی گئی ہے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ سکندر لودی (۱۴۸۸-۱۵۱۷ء) نے کبیر کی سادگی، خلوص اور جوش سے متاثر ہو کر پنڈتوں اور مولویوں کی گرفت سے بچانے کے لئے انھیں عارضی طور پر شہر بدر کر دیا ہو۔ کبیر کی تعلیم اس وقت کی مروجہ قلندرانہ صوفیت سے اتنی ملتی جلتی تھی کہ سکندر نے انھیں کسی خاص سزا کا مستوجب نہیں سمجھا۔ جلد ہی وہ بنارس واپس آ گئے اور پھر اس کے بعد انھیں ستایا گیا۔ انھیں دونوں

قوموں میں بہت سے عقیدت مند مل گئے اور اُن کی شہرت سارے ملک میں پھیل گئی۔ کبیر کی خانگی زندگی سادہ اور گرہستیوں کی سی تھی۔ وہ انتہائی تیاگ اور ترکِ علائق کے سلسلہ میں انتہا پسند نہ تھے۔ انھوں نے لوئی نام کی ایک لڑکی سے شادی کر لی جس سے وہ گنگا کے کنارے ایک بیراگی کی کُٹی میں ملے تھے۔ اس سے کبیر کے ایک لڑکا کمال نامی اور ایک لڑکی کمالی نامی پیدا ہوئے۔ انھوں نے اپنا کپڑا بُننے کا پیشہ جاری رکھا اور تصویروں میں اُنھیں کرگھے پر بیٹھے ہوئے اپنے چیلوں کو تعلیم دیتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اُن کی تعلیم کی بعض نہایت ہی دلنشین تمثیلات اُسی فن سے ماخوذ ہیں جو ان کا پیشہ تھا اور جس سے وہ اپنی روزی حاصل کرتے تھے۔ جب اُن کے دنیا سے رخصت ہونے کا وقت آیا تو اس کا بھی ایک خاص انداز تھا جو اُن کی شخصیت کے عین مطابق تھا۔ یہ محسوس ہوتے ہی کہ اُن کی موت کا وقت قریب آپہونچا ہے۔ اُنھوں نے کاشی جیسے شہر کو جو اتنا متبرک سمجھا جاتا تھا کہ وہاں مرنے والے کو جنت مل جاتی تھی، چھوڑ دیا اور مگہر میں جا بسے جہاں مرنے والے کو گدھے کا جنم ملتا تھا۔ اُن کی مجاہدانہ زندگی کا یہ آخری کارنامہ تھا جس سے جاہلانہ توہمات کی سخت تحقیر ظاہر ہوتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے مرنے پر ہندو مسلمانوں میں جھگڑا ہوا کہ اُن کے جنازے کو کیسے اُٹھایا جائے۔ مسلمان انھیں دفن کرنا چاہتے تھے اور ہندو جلانا۔ یہ جھگڑا بہت معنی خیز ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کبیر کا مذہب اتنا وسیع المشرب اور غیر جانبدار تھا کہ ہندو اور مسلمان دونوں انھیں اپنا کہہ سکتے تھے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کبیر کا مذہب اتنا وسیع المشرب اور غیر جانبدار تھا کہ ہندو اور مسلمان دونوں اُنھیں اپنا کہہ سکتے تھے۔ و نیز یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں اُن کا احترام کرتے تھے اور اُنھیں قابل ستائش سمجھتے تھے تاہم دونوں اُن کے پیام کی عظمت کو نہ پا سکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مریدوں نے اپنے پیر کے ساتھ کہاں دغا نہیں کی ہے؟

کبیر کا پیام کیا تھا؟ نابھاجی کے بیان کے مطابق "کبیر نے ذات پات کی بندشوں کو ماننے سے انکار کر دیا اور ہندو فلسفہ کے چھ مذہبوں کو بھی نہیں مانا اور نہ انھوں نے برہمنوں کے معین کئے ہوئے زندگی کے چار مرحلوں کو کوئی وقعت دی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مذہب بلا بھگتی کے مذہب ہی نہیں ہے اور یہ کہ بلا بھجن کے ترک علائق، برت اور خیرات کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔ رامائنی شبد اور ساکھیوں کے ذریعہ سے اُنھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو یکساں تعلیم دی۔ انھوں نے کسی مذہب کو ترجیح نہیں دی بلکہ ایسی تعلیم دی جو دونوں مذہبوں کے ماننے والوں کے پسند کی تھی۔ انھوں نے اپنے خیالات جرأت کے ساتھ پیش کئے اور کبھی محض سامعین کو خوش کرنا اپنا مقصد نہیں بنایا۔"[۱]

کبیر کا مقصد محبت کے مقصد کی تلقین کرنا تھا جو تمام فرقوں اور مذہبوں کو متحد کر دے۔ انھوں نے اسلام اور ہندویت کی اُن خصوصیات کو رد کر دیا جو اس جذبے کی منافی تھیں یا جو انسان کی روحانی فلاح کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھیں، انھوں نے دونوں مذہبوں سے اُن کی مشترک اور باہم مشابہ باتیں منتخب کر لیں۔ اُنھوں نے دونوں کے فلسفیانہ تصورات اور عقاید اور رسوم میں مماثلت پائی اور سنسکرت اور فارسی دونوں کے الفاظ اور ملکی زبان کی دونوں صورتیں یعنی ریختہ اور ہندی بھاشا کا استعمال کیا۔ انھوں نے مذہب کی داخلی باتوں کو زیادہ اہمیت دی اور دونوں کی ظاہری رسمی باتوں کی غیر جانبداری کے ساتھ مذمت کی۔ اُنھوں نے دونوں مذہبوں کی الگ الگ تقسیم کو قصداً ترک کر دیا اور ایک درمیانی راستے کی تلقین کی:

"ہندو مندر کو جاتا ہے اور مسلمان مسجد کو، لیکن کبیر وہاں جاتا ہے جہاں دونوں کی شناسائی ہے۔ یہ دونوں دین مثل دو شاخوں کے ہیں جن کے بیچ سے ایک نئی شاخ نکلی ہے جو دونوں سے اونچی ہے۔ کبیر نے دونوں کی رسوم اور روایات چھوڑ کر بلند تر راہ اختیار کی ہے۔ اگر تم کہو کہ میں ہندو ہوں تو یہ غلط ہے اور میں مسلمان بھی نہیں ہوں۔

میں پانچ عناصر سے بنا ہوا ایک جسم ہوں جس کے اندر غیبی طاقت کارفرما ہے۔ مکہ دراصل کاشی ہو گیا اور رام رحیم بن گیا۔"[۲۰]

کبیر کو اپنے پیغمبرانہ مشن کا احساس تھا اور ان کی تعلیمات کے اصول ایسے تھے جو شیعوں اور صوفیوں کے ائمہ اور شیوخ کی تعلیمات سے ملتے جلتے ہیں۔ "میں قادر مطلق (ادیگت)، خدا کا بندہ ہوں (۲) اور میں پرستاروں (ہمسا) کو بچانے آیا ہوں۔ میں نے دنیا کو زبانی اُس علم کی تعلیم دی جس پر سچائی کی مہر لگی ہے۔ میں یہاں اس لئے بھیجا گیا کہ دنیا مصیبت میں مبتلا تھی۔ پیدائش اور موت کی زنجیروں میں سب جکڑے ہوئے تھے اور کسی کو ابدیت کا مقام نہیں ملتا تھا۔ خدائے برتر نے مجھے اس لئے بھیجا کہ آغاز اور انجام صاف صاف ظاہر کر دوں۔"[۲۱] سروتی میں کائنات کی آفرینش کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ اُن سے بحث کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: "اس کے بعد میں اس لئے آیا کہ سچ بات کی اشاعت کروں۔ . . . میں نے یہ بات گھر گھر پھیلا دی۔ جو لوگ میری بات نہ سنیں گے چوراسی لاکھ دھاروں کے بیچ میں وجود کے سمندر میں غرق ہو جائیں گے . . . باہوش معلم کبیر کہتا ہے کہ یہ خدائے برتر کا فرمان ہے۔"[۲۲] پھر آگے چل کر کہتے ہیں: "جو لوگ میری بات نہ سنیں گے وہ یم کے دروازے پر پہونچ جائیں گے۔ اور جو لوگ میری تعلیم پر کان دھریں گے وہ میرے گھر (نجات) تک پہونچ جائیں گے۔"[۲۳] اُن کا اپنا چیلا دھرم داس اس تشبیہہ کو اور مکمل کر دیتا ہے: "وہ قادر مطلق کا اوتار ہے، جو دنیا پر ظاہر ہوا ہے۔"[۲۴]

کبیر نے اپنی بات کہنے کا جو اسلوب اختیار کیا اُس پر صوفی درویشوں اور شاعروں کی گہری چھاپ تھی۔ ہندی زبان میں اُن کا کوئی پیشرو نہ تھا جن نمونوں کی وہ تقلید کر سکتے تھے وہ مسلمانوں ہی کے تھے۔ مثلاً پند نامہ فرید الدین عطار۔ دونوں کی نظموں کے عنوانات کا مقابلہ کرنے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ انھوں نے دوسرے

صوفیوں کے علاوہ جلال الدین رومی اور سعدی کی نظمیں بھی سنی ہوں گی، اس لئے کہ اُن کی تصنیفات میں ان کی صدائے بازگشت ہے۔ مثلاً "جب تم دُنیا میں آئے تھے، تو لوگ ہنستے تھے اور تم روتے تھے۔ اب ایسا طرزِ عمل نہ اختیار کرو کہ تمھارے مرنے پر لوگ تم پر ہنسیں"[۲۵] یہ سعدی کے قطعہ کا تقریباً ترجمہ ہے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں:

"یہ ہمیشہ پُرسکون سمندر پر ایک حباب ہے، حباب بنیادی طور پر سمندر ہی ہے۔ گو بظاہر لہریں، سمندر اور منظر الگ الگ ہیں، جب وہ اُٹھتا ہے تو حباب ہی مگر مل جانے پر اُسکا مطمح نظر خدا ہی، حباب اور سمندر دونوں کبیر ہیں اور دوسرے تمام نام بے معنیٰ ہیں"[۲۶]

"میں دھرم کا پیرو نہیں ہوں۔ نہ بے دھرم ہوں۔ میں تارک الدنیا نہیں، نہ خواہشات نہ کا پرستار ہوں نہ میں بولنے والا ہوں، نہ سُننے والا، نہ میں بندہ ہوں، نہ آقا، نہ میں پابند ہوں نہ آزاد، نہ میں دنیا داری کے کاموں میں لگا ہوں۔ میں کسی سے جدا نہیں ہوا، نہ کسی کا ساتھی ہوں، نہ میں دوزخ میں جاتا ہوں نہ جنت میں، تمام کاموں کا کرنیوالا ہوں اور پھر بھی اُن سے الگ ہوں"[۲۷]

"نہ تو جانے کی کوئی جگہ ہے اور نہ قیام کی"[۲۸] وہ اکثر انسان اور خدا کے رشتوں کو لہروں اور سمندر کے رشتے سے تشبیہہ دیتے ہیں، اور کائنات اور خدائے مطلق کی لازمی وحدت دکھانے کے لئے وہی تشبیہہ استعمال کرتے ہیں جو جیلی اور دوسرے مسلم درویشوں نے کی ہے: جیسے کہ برف پانی سے بنتی ہے اور جیسے برف پانی اور بھاپ بن جاتی ہے ویسے ہی حقیقت اُس سے ہے اور اس لئے یہ اور وہ ایک ہیں"[۲۹] وہ اکثر محبت کی شراب اور جام کا ذکر کرتے ہیں[۳۰] اور عاشق (یا حبیب) کا اور معشوق (یا محبوب) کا[۳۱] گلاب اور باغ کا[۳۲] راستہ اور اس کے مقامات اور اس کی مشکلات کا، اور مسافر اور اُس کی منزلِ مقصود کا۔

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے صوفی لٹریچر سے بہت کچھ لیا۔

لیکن اگر اُن کی تحریروں سے بندشِ الفاظ کی اور زیادہ مماثلت نہیں ظاہر ہوتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ صوفیوں کے خیالات سے اُن کی واقفیت کم تھی، بلکہ اس لئے کہ وہ علمی آدمی نہ تھے اور گو انھوں نے خیالات کو جذب کر لیا مگر فارسی اشعار صحیح صحیح ان کے ذہن میں محفوظ نہ رہ سکے۔ تاہم اُن کی بیجک کے مترجم احمد شاہ نے اس کتاب میں دو سو سے زیادہ عربی اور فارسی الفاظ پائے اور ان الفاظ کے تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے ذہن پر صوفی تعلیمات کا کتنا گہرا اثر تھا۔ لیکن کبیر پر مسلم اثرات کا بڑا ثبوت اُنکی تعلیمات میں ہے اور ضروری ہے کہ اس کا ذکر کیا جائے۔

کبیر نے اپنے پیچھے بہت سی بحروں میں اشعار کا وافر ذخیرہ چھوڑا۔ ان کی نظمیں، اور اشعار دوسروں تک زبانی پہونچتے تھے۔ اُنھوں نے روشنائی یا کاغذ کو کبھی ہاتھ نہیں لگایا اور کبھی قلم نہیں پکڑا[۳۳] ان حالات میں مہنتوں نے اس عظیم المرتبت معلم کے الفاظ میں اضافہ کر دیا اور یہ کہنا مشکل ہے کہ اُن کی تصنیفات کا کتنا حصہ ٹھیک ٹھیک ان کی تعلیمات کی نمایندگی کرتا ہے۔ بیجک کو بھاگو داس، سکھ ندھان اور سرت گوپال داس نے مرتب کیا۔ بنارس میں کبیر پنتھیوں کے صدر مقام کبیر چورا میں اکیس کتابوں کا مجموعہ ہے جو خاص گرنتھ (صحیفہ خاص یا صحیفہ) کہلاتی ہیں۔ ولسن نے کتابوں کی صحیح فہرست دی ہے لیکن ویسٹ کاٹ نے بعض کتابیں مکرر شمار کر کے اور جدید تصنیفات کو شامل کر کے ان کی تعداد بیاسی کر دی ہے۔ کبیر نے سنسکرت کے بجائے بھاشا کا استعمال کیا، اس لئے کہ وہ اپنی تعلیمات عوام الناس تک پہونچانا چاہتے تھے اور جو کتاب علمانہ زبان میں ہوتی ہے وہ تھوڑے ہی آدمیوں تک پہونچ سکتی ہے۔ تاہم اس انحراف کی توجیہہ انھوں نے ضروری سمجھی اور اس لئے کہا: "سنسکرت بے شک کنوئیں کا پانی ہے لیکن بھاشا (ہندی زبان)، بہتے دریا کی طرح ہے"[۳۴] تاہم انھوں نے سنسکرت آمیز ہندی اور فارسی آمیز اردو یعنی بھاشا کے دونوں اسلوب سے کام لیا۔ اُن کی بعض تصنیفات

مثلاً ریختہ فارسی آمیز اُردو ہی میں ہیں۔

کبیر باضابطہ فلسفی نہیں ہیں بلکہ شاعر اور صوفی ہیں، اور اُن کی زبان میں کہیں وہ سلاست و فصاحت نہیں ہے جو خیالات کی وضاحت کے لئے ضروری ہے، اس لئے ان کے خیالات کا تجزیہ ذرا مشکل ہے، لیکن ان کا مخصوص طرزِ فکر واضح ہے۔ اُس کا مرکزی موضوعِ بحث خدا ہے جسے وہ غیر جانبداری سے متعدد ناموں سے پکارتے ہیں جیسے رام، ہری، گوبند، برہم، سمرتھ، سائیں، ست پرش، بے چُون (ناقابل تشریح)، اللہ، خدا، لیکن ان کا پسندیدہ نام صاحب ہے۔ خدا کے بارے میں اُن کا تصور بہت ہی نازک ہے۔ اُن کے نزدیک خدا اعلیٰ، برتر اور محیطِ کل ہے، غیر منفرد اور منفرد ہے۔ غیر محدود اور محدود ہے، بلا صفات اور باصفات ہے، غیر وجودی اور وجودی ہے، غیر شعوری اور شعوری ہے، نہ ظاہر نہ مخفی، نہ ایک نہ دو، اندر بھی اور باہر بھی اور پھر بھی تمام اضداد سے بلند اور دور۔ خدا کی ماہیت اور حقیقت کا صحیح صحیح اظہار کرنے میں یہی دشواری ہے جس کی وجہ سے وہ چیخ اُٹھتے ہیں:

"آہ، میں کیسے کبھی اُس پُر اسرار لفظ کو ظاہر کر سکتا ہوں؟
یا کیسے میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ اس کے مشابہ نہیں ہے اور نہ اُس کے مشابہ ہے؟
جو کچھ وہ ہے اُس کے اظہار کے لئے الفاظ نہیں ہیں" [۳۵]

مجموعی حقیقت کو ایک ساتھ نظر میں لانے کے لئے معمولی انسانی شعور جو اس طرح کار آمد نہیں ہوتا تو کبیر اُس سے مایوس نہیں ہوتے، اس لئے کہ اُن کے شعور کی وسعت نے براہِ راست اذیت سے وحدت کی حالت میں جلوہ دیکھ لیا کہ "خدا جو مجھ میں اور تم میں ہے" اور تمام چیزوں میں اور باہر ایک آفاقی جائزہ ہے جس میں منطقی تناقضات مل جل کر بلند ہو جاتے ہیں:-

"شعور اور لاشعور کے ستونوں کے بیچ میں دماغ نے ایک جھولا بنایا ہے۔

اسی پر تمام ہستیاں اور سارا عالم جھول رہا ہے، اور وہ جھولا کبھی ساکن
نہیں ہوتا۔

کروڑوں ہستیاں وہاں ہیں، اور چاند سورج اپنی راہ پر وہیں چلتے ہیں۔
کروڑوں قرن گزر جاتے ہیں اور جھولا چلتا رہتا ہے۔
سب جھولتے ہیں، آسمان اور زمین، ہوا اور پانی،
اور مالک خود جھلاتا ہے"[۳۶]

زندہ اور فعال حقیقت کا جو ادراک انھیں ہوا وہ بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے، معمولی عقل کی روشنی میں اُسے دیکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ تجزیہ کرنیوالا ذہن اختلاف اور تفاوت کا موجب ہے۔ اور "عقل کا گھر بہت دور ہے"[۳۷]

تاہم معمولی انسانوں کو الگ الگ جزوی مناظر دکھاتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ ناکافی ہیں اور عقل انسانی اُس وجد آفریں کیفیت کے سامنے بے دست و پا ہے جہاں حقیقت پورے طور پر آشکار ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کبیر بعض اوقات خدا کو ماورائے ادراک کہتے ہیں "وہ مطلق" (پار برہم) روح اعلیٰ (پورش) آگے اور بہت آگے رہتا ہے"[۳۸] یا بطور روح خالص (پاک ذات)[۳۹] کے اور کبھی اُسے تمام ہستیوں سے یکساں کہتے ہیں۔ "وہ خود حق ہے، تخم ہے اور اصل ہے۔ وہ خود پھول ہے، پھل ہے اور سایہ ہے۔ وہ خود برہم ہے، مخلوق ہے اور مایا ہے"[۴۰] پھر کہتے ہیں کہ وہ ہر دل کے اندر ہے"[۴۱] "ہر ظرف میں وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے"[۴۲] لیکن عام طور پر ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کی ذات اور ماہیت نور ہے، اور یہاں وہ صوفیوں سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ "دیکھو بحر بیکراں، ایک روشنی (نور) جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے"[۴۳] اور "تیرا نور سب میں ہے"[۴۴] نیز "نور پوشش ہے، نور کرسی ہے، نور رسندہ ہے"[۴۵] کبیر کہتے ہیں: "سنو میرے بھائی درویشو! حقیقی معلم (خدا) نور کامل ہے"[۴۶]

کائنات کس طرح وجود میں آئی؟ اس کے بارے میں کبیر مختلف باتیں کہتے ہیں۔ ان کی بعض تشریحات تو قدیم ہند و فلسفۂ آفرینش پر مبنی ہیں اور بعض واضح طور پر اسلام سے لی گئی ہیں۔ اول الذکر کی ایک مثال پہلی راماینی میں ہے اور قدرے تغیر کے ساتھ دوسری راماینی میں اور پورے طور پر شرح ادی منگل میں ہے جو پہلی راماینی کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:

شروع میں جیو (روح) موجود تھی، اندرونی نور نے اسے روشن کیا۔ پھر ارادہ (اچھا) ظاہر ہوا جسے گایتری کہتے ہیں۔ عورت نے برہما، وشنو اور مہیش کو پیدا کیا۔ پھر برہما نے عورت سے پوچھا کہ تیرا شوہر کون ہے اور تو کس کی بیوی ہے؟ اس نے جواب دیا "تو میں ہوں، اور میں تو ہے اور تیسرا کوئی نہیں ہے تو میرا شوہر ہے اور میں تیری بیوی ہوں"۔ باپ اور بیٹے کی بیوی مشترک تھی اور ایک ماں کی دو حیثیتیں تھیں۔ کوئی لڑکا نہیں ہے جو سپوت ہو اور جو اپنے باپ کو پہچاننے کی کوشش کرے[۲۵]۔

دوسری راماینی میں برہما جب پیدا ہو جاتا ہے تو وہ تخلیق کا دوسرا سلسلہ شروع کرتا ہے اور ایک انڈا پیدا کرتا ہے۔ جس سے چودہ طبق نمودار ہوتے ہیں اور پھر برہما، وشنو (ہری)، اور مہیش (ہرا) کائنات کو چلاتے ہیں۔ ادی منگل کے بموجب قادر مطلق جو شروع میں تنہا تھا اُس کے اندر پہلے علم (سرورتی) پیدا ہوتا ہے اور اس سے نقط (شبد)، اور شبد سے پانچ نفس اور پھر ان سب سے سانکھیا اصول کے بموجب تمام مخلوق۔

پہلی راماینی جبلی اور بدرالدین شہید[۲۶] کے خیالات سے عجیب مشابہت رکھتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کبیر اور جبلی دونوں کا یہ مطلب ہے کہ روح (یا جیو)، علم الٰہی کا مقصد ہے۔ خدا بحیثیت مرکز روح کے اُس کا باپ ہے۔ پھر بھی خدا علم کا مقصد بن جاتا ہے، اور اس طرح روح کا فرزند۔ دوسری راماینی کی تشریح کا جبلی کی حکایتِ تخلیق

سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ کبیر اور جلی دونوں، ایک خدا سے شروع کرتے ہیں جو تخلیق سے بیشتر تنہا تھا، پھر اُس نے حقیقت الحقایق یا لفظ (شبد) پیدا کیا۔ شبد سے برہما نمودار ہوتا ہے جو ایک انڈا (جلی کا سفید شب) پیدا کرتا ہے، جس سے چودہ طبق (سات آسمان اور سات زمین) پیدا ہوتے ہیں[۱۴۴]۔

دوسری جگہوں پر کبیر نو گُروں کے نظام کو نقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس سے مسلم فلسفہ کے مطابق تخلیق اُجاگر ہوتی ہے۔ بیجی منگل میں نو گُروں اور اُن کے اوپر کی نگراں قوتوں کی فہرست دیتے ہیں، مگر سیاروں یا طبقوں کا نام نہیں بتاتے۔ کبھی کبھی وہ تخلیق کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

آسمان پر خدا دروازہ بند کیے بیٹھا تھا اور سوچ رہا تھا۔ پھر اُس نے خود اپنا عکس دیکھا اور دیکھ کر خوش ہوا[۱۴۵]۔ یہ ابن سینا کے نظریہ کی آواز بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ سدھانت دیپک میں دو اور خیال آرائیاں نظر آتی ہیں اور ایک میں یہ ہے کہ ہر چیز پانی سے پیدا ہوتی ساری کائنات پانی سے مجسّم ہوئی پانی کے جوہر سے گوندھی گئی۔ سات آسمان اور چودہ طبق سب پانی سے چھان کر نکلتے ہیں اور اُسی میں پھر حل ہو جاتے ہیں۔ دس اوتار اور پیغمبر سب پانی سے بنتے ہیں[۱۴۶]۔ دوسری خیال آرائی میں تخلیق کو ایک مشینی عمل سے مشابہہ کیا گیا ہے۔ صناع حیرت انگیز حداد ہے جس نے بے شمار چیزیں بنائی ہیں[۱۴۷]۔

انفرادی روح تخلیق سے بیشتر ہستی اعلیٰ میں تھی۔ جب خدا کے نور نے اُسے منور کیا تو وہ وجود میں آئی۔ پہلی تخلیق اصولِ نسوانی یعنی شبد تھی جس کی اولاد مختلف افراد تھے لیکن یہ امتیاز غیر حقیقی ہے۔ میں اور تو ایک ہی خون سے ہیں اور ایک ہی حیات ہیں[۱۴۸]۔ کبیر نے انفرادیت کو تسلیم کیا لیکن وہ اُس وحدت کو نہیں بھولے جو اس کی پُشت پر تھی اور اس طرح انھوں نے شخصیت کے جوہری تخیل پر پہلو بچا لیا (کم کر دیا)۔

[۱۴۹] اے دوست یہ جسم اُس کی بربط ہے

وہ اُس کے تار کستا ہے اور برہما کا راگ نکالتا ہے۔

اگر تار ٹوٹ جائیں اور کنجی ڈھیلی ہو جائے تو خاک کا ساز خاک میں مل جائے۔

کبیر کہتا ہے برہما کے سوا کوئی اُس سے راگ نہیں نکال سکتا۔[۵۲]

کبیر کے عقیدہ کے بموجب فرد کی منزل بالآخر خدا سے مل جانا ہے اس سے کمتر کوئی چیز

کافی نہیں ہے۔ جنت سے اُس کی تشفی نہ ہوگی اس لئے کہ

"جب تک تم جنت (بیکنٹھ) کی امید رکھتے ہو،

اُس وقت تک تم مالک کے پیروں کے نیچے پہونچنے کا وقت ٹالتے رہو گے۔"[۵۳]

نیز یہ کہ "جنت اور دوزخ محض جاہلوں کے لئے ہیں، نہ کہ اُس کے لئے جو ہری کو

جانتا ہے۔"[۵۴]

منزل مقصود تک پہونچنے کے لئے ایک معلم (گرو) کا انتخاب کرنا اشد ضروری

ہے۔ کبیر کے پنتھ میں گرو کی حیثیت وہی ہے جو کسی صوفی فرقہ میں پیر و مرشد کی ہوتی ہے۔

اگر صوفیوں کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ خدا کی پرستش ایسی ہی ہے جیسی انسان کی پرستش

تو یہاں بھی اُس کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے کہ کبیر کہتے ہیں:

"گرو کو گوبند (خدا)، جیسا سمجھو۔"[۵۵]

یہی نہیں بلکہ:

"اگر ہری ناراض ہو جائے تو پھر بھی کچھ امید ہے، لیکن اگر گرو ناراض ہو جائے

تو پھر مطلق کوئی امید نہیں ہے۔"[۵۶]

اور صوفیوں ہی کی طرح کبیر پنتھی:

"حقیقی دھیان یا ذکر گرو کی شکل کا ہے اور حقیقی پرستش گرو کے پاؤں کی ہے۔ حقیقی

کشتی گرو کا حکم ہے جو اپنی ماہیت اور جذبہ میں حق ہے"[۵۷] اور یہ کہ "تینوں دنیاؤں اور نو طبقوں

میں گرو سے بڑا کوئی نہیں ہے۔"[۵۸]

اس لئے یہ بہت ضروری ہے کہ گرو کا انتخاب انتہائی احتیاط سے کرے۔ "گرو کو صیقلی گر

ہونا چاہیے جو دماغ پہ صیقل کرے اور جو دھبوں کو صاف کرے اور دل کو آئینہ بنائے[59]
"اگر گرو ٹھیک نہیں ہے تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ اندھے کو اندھا راستہ بتائے، اور
دونوں کنویں میں گر پڑیں[60]" لیکن جن کا کوئی گرو نہیں ہے اُن کی کوششیں بے سود رہیں گی
اور جو لوگ اُس کا ہاتھ نہ پکڑیں گے وہ دھارے میں بہہ جائیں گے[61] گرو چیلے کو راستہ
بتاتا ہے جس کا دوسرا نام ضبطِ نفس ہے — اِس کا مقصد اپنے نفس کو مارنا ہے تاکہ
وہ خدا کے اندر رہ سکے۔ ایسا بزرگ شاذ ہی ہوتا ہے جو زندہ رہتے ہوئے مرجاتا ہے[62]۔
اس طرح صوفی کی استغراقی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ اوّل یہ کہ اُسے دنیاوی امور کے
لئے مرجانا چاہیئے اور جذبہ اور خواہش پہ پورا پورا قابو حاصل کرنا چاہیئے، اُس کے دماغ
کو روح کا نقال نہ رہنا چاہیئے، اور اُس کی ذات کو بہت سے لوگوں سے عشق رکھنے والی
طوائف جیسی نہ رہنا چاہیئے۔ سب سے پہلا قدم خدا پہ کامل بھروسہ ہے۔ اُس کا دل
موم کی مانند ہے، وہ دیالو اور مہربان ہے اور اس لئے جو اُس کی حفاظت (سرن)
کا متلاشی ہے وہ کبھی مایوس نہیں ہوتا۔ اس کے بعد خدا کے نام کا مسلسل جپ، محض
تسبیح ہاتھ میں گھمانے سے نہیں بلکہ دماغ کے دانوں کو گھمانے سے[63]۔ بے پروا
ہو کر نہ رنج محسوس کرنا، نہ خوشی، غصہ اور غرور کو ترک کر کے خاکساری، عزت، ضبط
اور قوت امتیازی حاصل کر کے ذات محو ہو جاتی ہے۔
کبیر کا منشا اپنے نفس کو مارنے سے یہ نہیں تھا کہ دنیا کو بالکل ترک کر دے۔
اور پہاڑوں اور جنگلوں میں چلا جائے۔ "اے درویش! جو خود فراموشی کو اپنے گھر میں
لاتا ہے، اُس آدمی کو میں پسند کرتا ہوں۔ استغراق (یوگ) اور مسرت (بھوگ)
دونوں گھر میں ہیں۔ (گھر والے کی زندگی میں) اس کی ضرورت نہیں ہے کہ گھر چھوڑ
دے اور جنگل چلا جائے[64]" خود کبیر نے گھر نہیں چھوڑا اور جلاہے کا کام کرتے رہے۔
نفس کشی کا مطلب اپنی حسیات سے مسلسل جنگ کرنا ہے۔ کبیر اپنے چیلے کو ہدایت

کرتے ہیں:

"تلوار ہاتھ میں لے اور لڑائی میں شریک ہو جا۔
جنگ کر اے برادر، جب تک کہ زندہ رہے،
اس جسم کے میدان میں ایک بڑی جنگ جاری ہے۔
جذبے، غصے اور حرص کے خلاف
سچائی، قناعت اور پاکی کی سلطنت میں یہ جنگ ہو رہی ہے، اور جو تلوار
سب سے زیادہ چلتی ہے، وہ اُسی کے نام کی تلوار ہے۔"[66]

جنگ کا مقصد یہ بتاتے ہیں:

"جو شخص رحم دل ہے اور نیک کام کرتا ہے، جو دنیا کے معاملات میں متحمل رہتا ہے، جو روئے زمین کی تمام مخلوق کو اپنی طرح خیال کرتا ہے وہ غیر فانی ہستی پا جاتا ہے اور خدا ہمیشہ اُس کے ساتھ ہوتا ہے۔"[67]

ضبطِ نفس کا دوسرا پہلو خدا کے اندر رہنا ہے۔ چیلے کو سمجھ لینا چاہیے کہ "ایک محبت ہے جو ساری دنیا پہ چھائی ہے"[68] اُسے سمجھ لینا چاہیے کہ خدا پاس ہی ہے۔

"اے بندے تو مجھے کہاں ڈھونڈتا ہے۔ بیشک میں تیرے پاس ہی ہوں۔ نہ میں مندر میں ہوں نہ مسجد میں، نہ کعبہ میں نہ کیلاش میں، اگر تو سچا متلاشی ہے تو میں تجھے فوراً ایک لمحے کی تلاش میں مل جاؤں گا۔ کہے کبیر سنو اے سادھو، وہ سانسوں کی سانس میں ہے۔"[69]

اُسے سمجھ لینا چاہیئے کہ خدا نہ ہری ہے، نہ رام اور نہ کرشن۔ وہ تمام تصورات سے بالاتر ہے۔ اُس کے نہ جسم ہے نہ شکل۔ تاہم وہ تمام ہستیوں میں شفیق ترین ہے۔ وہ اعلیٰ رنگریز ہے (رنگ ریزوا) اور دنیا اُس کی تصویر ہے۔ وہ بڑا کھلاڑی ہے، اور کائنات اُس کا کھیل ہے۔ لیکن سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ باپ ہے، عاشق ہے

اور شوہر دہیتم ہے۔ انسان کو اُسے تلاش کرنا چاہیئے، جیسے لڑکے معشوق یا بیوی کو، اور جب تک اُسے خدا سے وصل نہ ہو جائے اُسے چین نہ لینا چاہیئے۔

اگر مسلمان صوفی خدا کو ایک نازک دوشیزہ کہتا ہے اور ساقی، کالے بال اور خوبصورت گردن، غزال چشم اور دلفریب اداؤں والی، جو اُس کے حسن دلفریب کی نشانی ہے، تو کبیر اُسے شوہر کہتے ہیں جس کے لئے زوجہ اپنا گھر بار، اور عزت آبرو قربان کر دیتی ہے اور رات کی تاریکی میں خواہ وہ کتنی ہی گہری کیوں نہ ہو اور طوفان اور بارش راہ میں حائل ہوں، وہ چلی جاتی ہے، صوفیوں ہی کی طرح وہ اپنے ہمسفروں کو دعوت دیتے ہیں کہ نشۂ محبت سے سرشار ہو جائیں اور دنیاوی ہوش وخرد کو خیرباد کہہ دیں۔

جو چیلا عامفانہ اتحاد کا خواہاں ہے اُسے استقلال کے ساتھ اس راہ پر گامزن ہو جانا چاہیئے۔ یہ جیسے تلوار کی دھار پر چلنا ہے۔ بہت سی مایوسیاں اور خوفناک رکاوٹیں ہیں۔ بادل اُٹھتے ہیں، رات ہو جاتی ہے، موسلا دھار بارش ہوتی ہے، جو ہر اکمبل تر بتر ہو جاتا ہے، اور بوجھ بھاری سے بھاری ہوتا جاتا ہے، سنا اور چلتے چلتے پیر دکھ جاتے ہیں، راے کبیر نے ان تمام کیفیات کا تجزیہ کیا جس کی صوفیوں نے تشریح کی ہے اچھتاوا، دکھ، اُمید (آس) اور خوف (دودرس) اس کے جمال کی فکر سے یگانگت، اُس کے جلال سے ہیبت، قہر اور ہجر، فراق (ودہا)، اور وصل (ملن)، غیبت، حضور، حیرت، جگونگی اور تشفی (بھرم و دھونس)۔ وہ ذات کے ذات میں سفر کی ویسے ہی الفاظ میں تشریح کرتے ہیں، جیسے منصور الحلاج نے بہت پہلے دسویں صدی میں استعمال کئے تھے۔ وہ کہتے ہیں:

"انسانیت (ناسوت) سے متعلق تمام اعمال کو ترک کر کے وہ فرشتوں کا کرہ (ملکوت) دیکھتا ہے، پھر کرۂ وقار (جبروت) سے آگے بڑھ کر اُسے جلوۂ الٰہی (لاہوت) نظر آتا ہے۔ اور جب یہ چاروں پیچھے رہ جاتے ہیں تو ہاہوت آتا ہے جہاں موت یا

فراق کا گزر نہیں ہے اور وہم کو بار نہیں ملتا ہے۔[۲۲] وہ ان تمام اصطلاحات کے مفہوم سے واقف تھے اور درد مجمل سطروں میں ان کی تشریح کرتے ہیں:

"انسانیت (ناسوت) تاریکی ہے، ملکوت، ملکوتی ہے، جبروت میں نورِ جلال چمکتا ہے، لاہوت میں اُسے نورِ جمال ملتا ہے اور ہاہوت میں حقیقت (حق) کا مکان ہے۔"[۲۳]

دس مقامی ریختہ اور دس مقامات کا حال بتانے والی نظموں میں کبیر نے اپنے طرز پر حضرت محمدؐ کے معراج کا پورا حال لبعد کی مسلم روایات کے مطابق بیان کیا ہے' یہ درحقیقت اس راہ کی تمثیل ہے جسے درویش ناقابلِ بیان منزل کی طرف اندرونی پرواز میں اختیار کرتا ہے اور "جیسے تتلی کی پرواز روشنی کی طرف"۔ اس منزل کی کبیر نے کئی خوبصورت نظموں میں تشریح کی ہے۔ یہاں ان میں سے ایک رابندر ناتھ ٹیگور کے ترجمے سے ترجمہ کرکے دی جاتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن عارفانہ طبقات تک کبیر کی رسائی ہوئی ہے۔ اُن کے متعلق اُن کا تصور کیا ہے:

"وہاں حیات اور موت کی موزوں دھڑکن گرتی ہے،
سرمستی اُبھرتی ہے اور ساری امکانیت روشنی سے منور ہو جاتی ہے۔
وہاں موسیقی جو ابھی دوبارہ نہ ہوئی تھی چالو ہوتی ہے۔ یہ تین دنیاؤں کی محبت کی موسیقی ہے۔
وہاں ڈھولک بجتی ہے اور عاشق کھیلتا اور جھومتا ہے۔
وہاں کروڑوں سورج اور چاند کے چراغ جلتے ہیں۔ محبت کی راگنی گونجتی ہے، اور روشنی کی بارش ہوتی ہے۔
اور پجاری آسمانی شراب کے مزے سے مدہوش ہو جاتا ہے۔
زندگی اور موت کو دیکھو۔ دونوں میں کوئی جدائی نہیں ہے

داہنا اور بایاں ہاتھ دونوں ایک ہی ہیں۔

کبیر کہتا ہے کہ وہاں ہوشمند آدمی کی زبان بند ہو جاتی ہے،

اس لئے کہ یہ حقیقت کبھی نہ ویدوں میں ملے گی نہ کتابوں میں۔"[۵۲]

اس طبقہ میں جہاں رنج وغم کا گزر نہیں ہے۔ موسموں کے آقا بہار کی حکومت ہو۔ جھاڑیاں ہمیشہ شاداب ہیں، اور خوشبو کی مہک "وہ میں ہوں" ہوا میں گونج رہی ہو۔ وہاں مالک کھڑا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے اور طویل اور دشوار تلاش کے بعد بالآخر منزل مقصود مل جاتی ہے۔

اس طرح کبیر نے ہندوستان کی توجہ ایک عالمگیر مذہب کی طرف مبذول کر دی۔ ایک راستہ بنا دیا گیا جس پر دونوں ساتھ چل سکتے ہیں۔ ایسے مذہب پر کوئی ہندو یا مسلمان اعتراض نہیں کر سکتا تھا۔ یہ تو کبیر کے مشن کا تعمیری حصہ تھا۔ لیکن اس کا ایک تخریبی رخ بھی تھا۔ قدیم راستوں میں جو جنگل حائل ہو گیا تھا اُسے صاف کئے بغیر نئی سڑک بنانا ناممکن تھا۔ اس لئے کبیر نے اُن تمام خارجی باتوں کی جن سے حقیقت پر پردہ پڑتا تھا اور جو ہندوستانی قوموں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی تھیں، بیباک برہمی اور سخت الفاظ میں مخالفت کی۔ اُنھوں نے ہندو یا مسلمان کسی کی رعایت نہیں کی

انھوں نے ہندوؤں سے کہا کہ بدھ کے زمانے سے اب تک ہر مصلح جن باتوں پر اصرار کرتا رہا، وہ سب ترک کر دیں۔ یعنی مذہبی رسوم، قربانی، ساحرانہ قوتوں کی ہوس، زبانی پرستش، منتر پڑھنا، یاترا، برت، بتوں اور دیوی دیوتاؤں کی پوجا، برہمنی اقتدار، ذات پات کا امتیاز، اچھوت اور کھانے پینے کے متعلق تعصبات، انھوں نے اوتار کے نظریہ کی کھلم کھلا مذمت کی۔ "خالق نے سیتا سے شادی نہیں کی نہ اُس نے سمندر پر پتھر کا پل بنایا۔"[۵۳] اور "وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں طاقتور اور کمزور کی عدم مساوات کو دیکھ کر مالک رام کے روپ میں آیا، لیکن کبیر کہتا ہے کہ ایسی ہستی (رام) کے سامنے جو پیدا

ہوا اور فوت ہو گیا، میں اپنا سر نہیں جھکا سکتا"۔ نیز یہ کہ "دس اوتار جن کا ذکر لوگ کرتے ہیں اُن سے میرا کوئی واسطہ نہیں، وہ تو محض اپنے اعمال کا پھل پانے والے تھے، لیکن خالق تو اور ہی ہے"۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ نظریہ تناسخ کے وہ کس حد تک قایل تھے۔ کئی عبارتوں میں وہ اس کی تردید کرتے معلوم ہوتے ہیں: "روح (جیو) ایک مہمان ہے جو دوبارہ نہیں آئے گا"۔ نیز یہ کہ "انسان کی شکل میں پیدا ہونا آسان نہیں ہے، یہ دوبارہ نہیں ہوتا۔ جب پھل پک کر گر پڑتا ہے تو دوبارہ وہ درخت سے جا کر نہیں لٹکتا"۔ اور یہ کہ "سب یہاں اپنا اپنا بوجھ لئے ہوئے جاتے ہیں اور کوئی وہاں سے واپس نہیں آتا جو حال بیان کرے"۔ ان کے علاوہ دوسری عبارتیں ہیں جہاں وہ چوراسی لاکھ جنم کا ذکر کرتے ہیں اور مسلسل آمد و رفت کا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ موت (یم اور کال) کے خوف کو پیدائش و موت کے بے رحم تسلسل کو کم و بیش انسانوں کے انتباہ کے لئے استعمال کرتے ہیں تاکہ وہ بُرے کاموں سے باز رہیں۔ وہ کرم کی تعلیم کو جو تناسخ سے قطعی وابستہ ہے، دوہراتے نہیں ہیں اور اُن کی ساری توجہ بجائے آخرت اور مستقبل کے اسی دنیا اور حال پر مرکوز ہے۔

وہ مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنی الگ تھلگ رہنے کی خواہش کو ترک کر دیں اور نیز ایک پیغمبر اور اس کی کتاب پر کورانہ اعتماد، مذہبی رسوم کی ادائیگی میں ظاہر پرستی، حج کعبہ، روزہ اور پنج وقتہ نماز، اولیا اور پیروں پیغمبروں کی پرستش۔

وہ ہندو اور مسلمان دونوں سے کہتے ہیں کہ تمام مخلوق کا احترام کریں، اور خونریزی سے باز رہیں، وہ دونوں سے کہتے ہیں کہ خاندان اور حیثیت پر غرور نہ کریں، ترک دنیا اور دنیاداری کی انتہا پسندی کو چھوڑ دیں اور اپنی زندگی کو وقف سمجھیں:

"میں اپنی آنکھیں نہیں بند کرتا نہ کان بند کرتا ہوں، اور نہ اپنے جسم کو مارتا ہوں۔

میں اپنی آنکھیں کھول کر دیکھتا ہوں اور مسکراتا ہوں، اور اُس کا حُسن
ہر جگہ دیکھتا ہوں۔
جو کچھ میں کرتا ہوں، وہ اُس کی پرستش ہو جاتی ہے اور جو کچھ مجھے حاصل
ہوتا ہے وہ اُسی کی خدمت ہے۔"[۸۱]

وہ بار بار کہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان ایک ہیں، وہ اُسی خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ دونوں ایک ہی باپ سے پیدا ہیں اور دونوں کا خون ایک ہے۔ "تمام مرد اور عورت جو خلق ہوئے ہیں تیری ہی شکل پہ ہیں۔ کبیر اللہ اور رام کی اولاد ہے، وہ کبیر کا گرو اور پیر ہے"[۸۲] اور یہ کہ "ہندو اور تُرک کی ایک ہی راہ ہے جو معلمِ حقیقی نے بتائی ہے۔ کبیر کہتا ہے، اے بزرگو سنو، خواہ رام کہو، خواہ خدا"[۸۳] اور یہ کہ "سمجھنے والے لوگوں کا مذہب ایک ہے، خواہ وہ پنڈت ہوں یا شیخ"[۸۴] قدرتاً انھیں دیکھ کر دُکھ ہوتا ہے کہ

"ہندو رام کو پکارتے ہیں اور مسلمان رحمان کو۔ پھر بھی دونوں لڑتے ہیں اور ایک دوسرے کی جان لیتے ہیں اور حقیقت کوئی نہیں جانتا۔"[۸۵]

ہندو مذہب اور اسلام کو ملانے کے لئے کبیر کی کوشش سب سے پہلی تھی۔ جنوب کے مصلحین نے مسلم عناصر کو جذب کر لیا تھا لیکن کبیر پہلے شخص تھے، جنھوں نے جرأت کے ساتھ آگے بڑھ کر ایک مرکزی مذہب 'ایک درمیانی راستے' کا اعلان کیا، اور اُن کی آواز سارے ہندوستان میں گونجی اور سیکڑوں جگہ سے صدائے بازگشت آئی۔ اُن کے بکثرت ہندو اور مسلمان چیلے تھے اور ان کے فرقے والوں کی تعداد دس لاکھ ہے۔ بنارس میں کبیر چورہ پر وہ ہر سال جمع ہوتے ہیں، اور مگھر میں اُن کے مسلمان پیرو مجتمع ہو کر اُن کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے ماننے والوں کی تعداد

اتنی اہم نہیں ہے، بلکہ اُن کا اثر جو پنجاب، بنگال اور گجرات تک پھیلا ہے اور جو مغل حکومت کے زمانے میں برابر پھیلتا رہا، یہاں تک کہ ایک ہوشمند بادشاہ نے اُس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کر کے اُسے سلطنت کا منظور شدہ مذہب قرار دینے کی کوشش کی۔ اکبر کا دین الٰہی محض ایک مطلق العنان بادشاہ کی امتیازی اُپج نہ تھی جسے اتنا اقتدار حاصل تھا کہ وہ اس کے استعمال کو نہیں سمجھ سکتا تھا، بلکہ یہ اُن اثرات کا لازمی نتیجہ تھا جو ہندوستان کے سینے میں بھڑک رہے تھے اور جنھوں نے کبیر جیسی ہستیوں کی تعلیم میں نمود پائی۔ حالات زمانہ نے اس کوشش کی مزاحمت کی لیکن تقدیر اب اچانک اُسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

گرو نانک

پنجاب اُس شاہراہ پر واقع ہے جس سے گزر کر مسلمان فوجیں اور اسلامی تمدن ہندوستان آیا۔ پندرھویں صدی میں یہ صوبہ بہ نسبت کسی اور قوم کے مسلمانوں کے ماتحت زیادہ دن تک رہ چکا تھا۔ اس کے شہروں اور دیہاتوں میں مسلم بزرگوں اور درویشوں کی بہتات تھی، پانی پت، سرہند، پاک پٹن، ملتان اور اُچ ایسے مقامات تھے جہاں مشہور صوفی شیوخ نے اپنی عمریں گزاریں اور بابا فریدؒ، علاء الحق، جلال الدین بخاری، مخدوم جہانیاں، شیخ اسماعیل بخاری کے نام اپنے زہد و اتقا کی وجہ سے گھر گھر مشہور تھے، ان حضرات نے دماغوں میں جو ہیجان پیدا کیا تھا، اُس نے ایک ذہنی فضا تیار کی جس میں تصورات کا امتزاج ممکن تھا۔

گوجرانوالہ ضلع کی تحصیل شرک پور میں ایک گاؤں تلونڈی ہے جو دریائے راوی کے کنارے واقع ہے۔ رائے بلار ایک بھٹی راجپوت اس گاؤں کا مالک تھا اور اس کا ایک بیدی کھتری محاسب تھا جس کا نام مہتہ کالو چند تھا۔ محاسب کی گاؤں والے اور خود رائے عزت کرتے تھے۔ کاتک (نومبر) کے پورے چاند پر ۱۴۶۹ء میں مہتہ کے گھر ایک فرزند پیدا ہوا۔ اُس کے خاندانی پروہت نے اُس کا نام نانک رکھا جو کہ ہندو مسلمانوں میں مشترک تھا۔ سات برس کی عمر میں وہ ہندی سیکھنے کے لئے مدرسہ میں بھیجا گیا، دو سال بعد سنسکرت سیکھنے کے لئے اور تھوڑے ہی عرصے بعد فارسی سیکھنے کے لئے مُلا قطب الدین کے پاس۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ پنڈت اور مُلا کی تعلیم

اس نے کتنا ہی فائدہ اُٹھایا۔ روایات میں اس لڑکے کی قبل از وقت ذہانت اور ہوشمندی کے حسب معمول کراماتی قصے ہیں۔ تاہم اتنا قیاس کیا جا سکتا ہے کہ محاسب کا لڑکا جسے اُس کا باپ سرکاری ملازمت کے لئے تیار کرنا چاہتا تھا، اُس نے ہندی اور فارسی کی کاروباری استعداد حاصل کر لی ہوگی۔ یہ بھی قرین قیاس ہے کہ اُس نے تحصیل علم کی پُر جوش خواہش کا اظہار نہ کیا ہو اور اس لئے اُسے تجربہ کے طور پر مختلف کاموں میں لگایا گیا، جیسے زراعت، داشت حواشی اور دوکانداری، لیکن سب بے سود ثابت ہوا۔ نانک ایک خاموش، تفکر پسند لڑکا تھا۔ جو مستعد عملی مشاغل کے بجائے محویت اور خیالات کی دنیا میں رہتا تھا۔ وہ اپنی ذاتی ضروریات سے بے خبر اور روزمرّہ کے کاموں میں بے پرواہ تھا۔ کچھ لوگوں نے خیال کیا کہ اس پر کسی بُری روح کا سایہ ہے اور کچھ نے یہ سمجھا کہ اُس کا دماغ پھر گیا ہے، جھاڑ پھونک کرنے والوں اور طبیبوں کی کوششوں سے اُسے نہ کوئی نفع ہوا نہ نقصان۔ اس کا باپ اُسے نہ سمجھ سکا، لیکن اُس کی بہن نے اپنی مخصوص ہمدردی اور عورت کی قدرتی فطرت نے اپنے بھائی کی تکلیف کے اصلی سبب کو پہچان لیا۔ اُس کی شادی ایک شخص مسمیٰ جے رام سے ہوئی تھی جو سلطان بہلول لودھی بادشاہ دہلی کے ایک عزیز نواب دولت خاں لودی کی ملازمت میں دیوان تھا، نواب کے پاس کپور تھلہ کے قریب سلطان پور میں بڑی جاگیر تھی بہن نے نوجوان نانک کو بلا بھیجا اور اُسے نواب کے یہاں خیرات خانہ کے منتظم کی حیثیت سے نوکر رکھا دیا۔ یہاں نانک ۱۴۹۹ء تک رہا۔

اٹھارہ سال کی عمر میں نانک کی شادی سولاکھن کے ساتھ ہوگئی جس سے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک سری چند جس نے بعد میں اُداسی فرقہ قائم کیا، اور ایک لکھمی داس۔ تیس سال کی عمر میں نانک نے نوکری اور گھر بار کو خیرباد کہا اور درویش

ہو گئے۔ تلونڈی کا ایک مسلمان گوئیا مردانہ اور بعد کو بھائی بالا بھی اُن کے ساتھ ہو گئے۔
اُنھوں نے مختلف علاقوں کا دورہ کیا، بزرگوں سے ملاقاتیں کیں اور روحانی تجربات
حاصل کئے اور اگر روایات کی صحت کو تسلیم کیا جائے تو نانک نے اپنی بقیہ چالیس ‏ نانک
سال کی عمر میں چار دورے کر کے ہندوستان، سیلون، ایران اور عرب کے تمام
متبرک مقامات کو دیکھا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے پانی پت کے شیخ شرف، ملتان
کے پیروں اور پاک پٹن میں بابا فرید کے جانشین شیخ براہیم (ابراہیم) اور دوسرے
بزرگوں کی صحبت میں زیادہ وقت گزارا، اور اُن سے مذاکرات کئے؛ جہاں کہیں وہ
گئے اُنھوں نے اپنے خیالات کی تبلیغ کی اور جو کچھ زبان سے کہا اُس پر عمل کر کے دکھانے
میں کبھی تامل نہ کیا۔ آخر کار اُن کا سفر ختم ہوا، پیغام پہنچا دیا گیا اور وہ دن بھی آگیا
جب کہ زندگی کا سفر ختم ہو۔ "گرو نے چادر اُوڑھ لی، واہ گرو کہا، خدا کو سجدہ کیا اور
اپنی روشنی گرو انگد کی روشنی میں شامل کر دی، گرو وہی رہا، صرف جسم بدلا، جو ایک
بڑے اعجاز سے عمل میں آیا۔" اُن کے جنازے کو اُٹھانے کے بارے میں ہندو مسلمانوں
میں بحث ہوئی، گرو نے اس مشکل کو حل کر دیا۔ اس لئے کہ جب چارپائی ہٹائی گئی، تو
لاش غائب تھی اور اُس کی جگہ صرف پھول تھے، ان پھولوں کو آپس میں بانٹ لیا گیا۔
ہندوؤں نے ایک مندر بنا لیا اور مسلمانوں نے قبر تعمیر کر لی۔ لیکن راوی ندی کا
سیلاب دونوں کو بہا لے گیا۔

نانک کا مشن ہندو مسلمانوں کو ملانا تھا۔ اُنھوں نے محسوس کیا کہ سماج کے
زخموں کو مندمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مذاہب کی کشمکش ختم کی جائے۔ وہ کہتے ہیں:

"جب ایک رہ جائے اور دوسرا ہٹا دیا جائے، اُسی وقت آسائش کی زندگی
بسر کرنا ممکن ہے، مگر جب تک دونوں جمے رہیں گے کش مکش اور انتشار رہے گا۔
دونوں ناکام رہے اور خدا نے حکم دیا، اس لئے کہ بہت سے لوگ متحد کرنے کے لئے

فرقان (قرآن) کو لئے ہوئے گئے لیکن متحد نہ کر سکے۔ "تو میر اللہ کا ہے۔ دنیا میں جا۔ سب راہ سے بے راہ ہو گئے ہیں انھیں سیدھا راستہ دکھا۔ دنیا میں جا اور انھیں ایک نام کی تقدیس پر آمادہ کر، نانک تو ان دونوں پر ثالث بن کر جا۔ حق کے مذہب کو قایم کر اور برائی کو دور کر دونوں میں سے جو تیرے پاس آئے اُس کی پذیرائی کر، زندگی کو غیر ضروری نہ سمجھ، غریب کی حفاظت کر۔ یاد رکھ خدا چوراسی لاکھ صورتوں میں رچا ہوا ہے" [۲]

وہ اپنے کو خدا کا پیغمبر سمجھتے تھے جو بارگاہ خداوندی سے آیا ہے اور اُس کی دو ہیر کی نشانیاں (آیتیں) فصول (سورتیں) اور پیغمبر کی روایات (احادیث) ملی ہیں" [۳] انھوں نے تعلیم دی کہ "دنیا میں ایک خدا ہے، کوئی دوسرا نہیں، اور یہ کہ نانک اُس کا خلیفہ (یا بیٹا) سچ کہتا ہے" [۴]

یہ صاف ظاہر ہے کہ نانک نے مسلمانوں کے پیغمبر کو اپنے لئے نمونہ بنایا اور اُن کی تعلیم میں یقیناً اس کا بہت گہرا رنگ ہے۔ وہ اس معنی میں صوفی تھے کہ انھیں خدا کی موجودگی کا پختہ احساس تھا لیکن وہ کبیر کی طرح پُر اسرار تخیلی نہ تھے۔ ان کی روح نے کبھی کبھی عالم بے غم کی طرف پروازکی، "جہاں خدا کا محل خود اُسی کی روشنی میں دمکتا ہے، ایسی روشنی جو لاکھوں چاند، لمپ، سورج اور مشعلوں سے زیادہ ہے اور غیب کے پردہ کے پیچھے سے گھڑیال کی آواز آتی ہے" [۵] لیکن وہ اس روشن مقام کی لامحدود مسرتوں میں محو نہیں ہو جاتے۔ اُن کی روح اس رویت سے فیضان حاصل کرتی ہے مگر اُنھیں اپنے دنیا کے ہم جنسوں سے اتنا گہرا تعلق ہے کہ وہ ان لطیف پُر اسرار طبقات میں زیادہ نہیں ٹھہر سکتے۔

مذہب کے بارے میں نانک کا تصور بالکل عملی اور سخت اخلاقی تھا۔ اُن کا ما بعد الطبیعیاتی... سادہ ہے یعنی وہ رسائی سے باہر، اتھاہ اور اپنی مخلوق سے بالکل

ممتاز ملتے ہیں"۔ اُس کے "در پر لاکھوں محمد، برھما، وشنو، مہیش اور رام لاکھوں طریقے سے اور لاکھوں صورتوں میں ثنا وصفت کرتے ہیں"[۶] اور "وہ ناقابلِ فہم، غیر محدود، لا انتہا، خود ممتاز، لافانی اور عمل سے بالاتر ہے، اُس کی کوئی ذات نہیں ہے، نہ وہ پیدا ہوا ہے، اور نہ فوت ہوگا، وہ خود مکتفی ہے۔ وہ خوف اور رشک سے بالاتر ہے۔۔۔ اُس کا کوئی خاندان نہیں ہے۔ اُسے کوئی فریب نظر نہیں ہے، وہ پرے سے پرے ہے۔ ساری روشنی اُسی کی ہے"[۷] پھر بھی وہ مانتے ہیں کہ وہ محیطِ کل ہے: "ہر جسم کے اندر مطلق (برہما) پوشیدہ ہے اور ہر ظرف میں اُسی کی روشنی ہے"[۸] "خدا شوہر (خصم) ہے، اور عروس اور اس طرح انسانی روح سے اس کا قریبی تعلق ہے"[۹] لیکن زیادہ مستقل حالت میں، نانک خدا کو واحد، مالکِ کُل اور حاکم سمجھتے ہیں جس کی رضا پر انسان کو چلنا چاہئے اس لئے کہ اُس کی اطاعت سے عقل، علم، سزا سے بچت، غم سے آزادی اور نجات حاصل ہوتی ہے[۱۰] نانک کو کسی تشبیہی ہستی کی ضرورت نہیں تھی۔ نہ وہ اُس کی ذات کریمانہ صفات پر زیادہ توجہ کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک وہ باعظمت، بالاتر، غیر متشکل (نرنکار)، نور (نرنجن)، اور شخصیت کے اعتبار سے حقیقی معلم (ست گرو) ہے۔ لیکن وہ اس کی قوت اور ناقابلِ مزاحمت ارادہ سے اس سے بہت زیادہ متاثر ہیں اور آخر الذکر پہلو کو بہت نمایاں کرتے ہیں:

خالق کی حیثیت سے وہ کائنات کو تاریکی سے وجود میں لاتا ہے:

"شروع میں ناقابلِ بیان تاریکی تھی۔

نہ زمین، نہ آسمان، خدا کے بالاتر حکم کے سوا کچھ نہیں۔

نہ رات تھی، نہ دن، نہ چاند، نہ سورج۔ خدا خلا پر محوِ خیال تھا۔

ناقابلِ اور اک خدا خود ہی مقرر اور خود ہی واعظ تھا۔

وہ خود غیر مرئی ہے اور ہر چیز کو دیکھتا ہے۔

جب اُس کی مرضی ہوئی اُس نے دُنیا کو پیدا کیا۔
بلا ستون کے اُس نے آسمان کو قائم کیا۔
اُس نے برہما، وشنو اور شیو کو پیدا کیا۔
اور زر کی محبت کو وسیع کیا۔
چند ہی لوگوں تک اُس نے گرو کے احکام پہونچائے۔
اُس نے احکام جاری کئے اور سب پر نظر رکھی۔
اُس نے براعظموں سے شروع کیا، پھر کائنات اور طبقاتِ اسفل،
اور جو پوشیدہ تھا، اُسے ظاہر کیا۔
اُس کی حد کوئی نہیں جانتا۔" [11]

کائنات مالک کی سلطنت ہے۔ تخلیق اُس کا کھیل ہے، اُس کا غیر محرک عمل، لیکن بعض اوقات وہ دوسرے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسے:

"تو نے دنیا کو وسعت دی" [12] اور "اُس کی تابانی سے ہر چیز روشن ہے" [13] نیز "اُس کے ظہور کے جلوے سے سب روشن ہو جاتا ہے۔" [14] کائنات پر مالک نے حکومت کا اپنا نظام قایم کیا ہے۔

"ہندو اور مسلمان بزرگ پرورش کرنے والے (پروردگار) کے دربار میں دیوان ہیں، بڑے بڑے پیر مجسٹریٹ (نقدار) اور کلکٹر (کروڑی) ہیں، فرشتے محاسب و خزانچی (فوطے دار)، شریف سپاہی (احدی)، عزرائیل جاہل اور بہیمانہ انسانوں کو پکڑتا، گرفتار کرتا اور ذلیل کرتا ہے۔" [15]

خدا کے اور مخلوق سے اُس کے رشتے کے اس تصور میں انسان کے ذہن یا جذبات سے زیادہ ارادہ کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہے۔ نانک پیغمبر اسلام کی طرح اپنے متبعین سے اپنے اپنے کو مالک کے بالکل سپرد کر دینے کا مطالبہ کرتے ہیں۔

"نانک ایک درخواست کرتا ہے،
جسم اور روح تیری قدرت میں ہیں۔
تو نزدیک ہے اور دور ہے اور بیچ میں بھی ہے۔
تو دیکھتا ہے اور سنتا ہے، اپنی قدرت سے تو نے دنیا کو پیدا کیا۔
نانک کہتا ہے کہ جس حکم کی تیری مرضی ہو وہ قبول ہے۔" [۱۶]

پھر کہتے ہیں :۔
جو کچھ مالک کرتا ہے اُسے اپنی بھلائی کے لئے سمجھو۔
عقلمندی یہی ہے کہ اُس کے حکم کی تعمیل کرو۔
جو کچھ بادشاہ حکم دے جسم و جان سے اُس پر عمل کرو۔
اسی طرح ہمیں اُس کا احترام کرنا چاہیے۔
اپنے کو کھو کر ہی بادشاہ کو پا سکتے ہو، کوئی اور ہوشمندی کارگر نہیں ہے۔" [۲]

نانک انسان کی قطعی بے چارگی سے متاثر ہیں اور خود اپنے گناہوں کے اعتراف میں توبہ اور ندامت کا گہرا احساس ظاہر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

"میرے گناہ بے شمار ہیں، جیسے سمندروں اور بحیروں کا پانی۔
کرم فرما، ذرا رحم کر، مجھے بچا، اس لئے کہ میں ڈوبتے ہوئے پتھر کی طرح ہوں۔" [۱۸]

"میں دن رات افترا پردازی کرتا ہوں
ذلیل اور ناکارہ ہوں۔ اپنے پڑوسی کے گھر کی ہوس کرتا ہوں۔
حرص اور غصہ جو کتے ہیں، میرے دل میں رہتے ہیں۔
فریبیوں کے ملک میں، میں بھی فریبی ہوں
میں اپنے کو بڑا ہوشیار سمجھتا ہوں اور گناہوں کا بھاری بوجھ اُٹھائے ہوئے ہوں۔
میں ناشکرا تھا کہ جو کچھ تو نے مجھے دیا اُس کا شکر ادا نہیں کیا۔

میں جو بُرا ہوں اور بے ایمان، تو اپنا منہ کیسے دکھاؤں"۔[19]

ایسا شخص جو بدصورتی کو چھپانے والے خود پسندی اور خودی کے پردوں کو اس طرح بے دردی سے پھاڑ کر پھینک دینے کی جرأت کرتا ہے، اُس بناوٹ اور جھوٹ کو کبھی نہیں برداشت کرے گا جو مذہب کے پردے میں نمایاں ہیں۔ نانک خود اپنے اوپر بھی ذرا رحم نہیں کرتے تو تا۔ رشتا وہ دوسروں کے معاملے میں بہت نرمی نہیں دکھا سکتے۔ نیکی اور بدی کے واضح امتیاز کو اچھی طرح سمجھتے ہوئے، ذہن کی قطعیت اور صفائی کے ساتھ عربی درشتی سے وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے توہمات اور رسمی باتوں کی مذمت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں:

"سونا پکانے کے گھڑ، سونے کے برتن، چاندی کی لکیریں دور تک پھیلی ہوئی۔
گنگا کا پانی، کرنتا درخت کی لکڑی، دودھ میں پکے ہوئے چاول کھانا:
قسم میری روح کی، یہ چیزیں کسی کام کی نہیں، جب تک کہ حق کا نام تجھ میں سرایت نہ کر گیا ہو۔
کیا تیرے پاس اُٹھارہ پوران ہیں؟ کیا تو چاروں وید پڑھ سکتا ہے؟
کیا تو متبرک دنوں میں نہاتا ہے، اور آدمی کی ذات دیکھ کر خیرات دیتا ہے؟
کیا تو نے روزے رکھے اور رات دن مذہبی رسمیں انجام دیں؟
کیا تو قاضی ہے یا مُلّا، یا شیخ یا جوگی یا جنگم؟ کیا تو نے گیروا لباس پہنا؟
یا تو نے گرہست فرائض انجام دیے؟
خدا کو جانے بغیر موت آئے گی اور سب کو باندھ کر لے جائے گی"۔[20]

نیز یہ کہ:

وہ جو پتھروں کی پوجا کرتا ہے، یا تیرتھ پرجاتا ہے، جنگلوں میں رہتا ہے،
اور دنیا کو ترک کر کے مارا مارا پھرتا ہے اور ڈانوا ڈول ہوتا ہے

تو اُس کا پراگندہ دماغ کیسے پاک ہو سکتا ہے؟" [۲۱]

وہ اوتار کے نظریہ کو رد کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں:-

"نانک خدا آزاد ہے، رام اپنی قسمت کو نہ بدل سکا۔" [۲۲]

اور ذات پات کی عدم مساوات کو بھی:

"میں چار ذاتوں میں سے کسی میں نہیں ہوں۔" [۲۳]

اور کہتے ہیں:

"نانک اُن کے ساتھ ہے جو نیچ ذاتوں سے بھی نیچ ہیں۔
نہیں بلکہ نیچ سے بھی نیچ۔ بڑوں کی وہ کیسے برابری کر سکتا ہے؟"
"جہاں اے مالک، تو نیچ لوگوں کو دیکھتا ہے، تیری نظر رحمت اُن کا انعام ہو۔" [۲۴]

مسلمانوں سے وہ کہتے ہیں:

"لطف و عنایت کو اپنی مسجد بناؤ، خلوص کو اپنی جانماز، مناسب اور جائز کو اپنا قرآن،
انکسار کو اپنا ختنہ، اخلاق کو اپنا روزہ، اس طرح تم مسلمان ہو گے۔
نیک چلن کو اپنا کعبہ، حق کو اپنا پیر، اچھے اعمال کو اپنا ایمان اور نماز،
اللہ کی رضا کو اپنی تسبیح۔ تو اے نانک خدا تیری عزت کی حفاظت کرے گا۔" [۲۵]

پھر ایک آدمی کو نجات حاصل کرنے یا اپنی روح کی روشنی کو خدا کی روشنی میں ملانے کے لئے کیا کرنا چاہیئے۔؟

چار چیزیں ضروری ہیں:

خدا سے ڈرو، نیک کام کرو۔ اُس کے نام کے کرم پر بھروسہ کرو اور ایک رہنما کو لو جو تمھیں منزل مقصود کو جانے والا راستہ بتائے۔

اول الذکر کے بارے میں نانک کہتے ہیں:

"اُس دن سے ڈرتے رہو جب خدا تمھارا انصاف کرے گا۔"[26]

اور یہ کہ: "خدا کے خوف کو اپنے دل میں رکھو، تو موت کا خوف ڈر کر بھاگ جائے گا۔"[27]

دوسری بات کے بارے میں اُن کے اقوال اتنے زیادہ ہیں کہ اُن میں سے انتخاب مشکل ہے۔ نیکی کی تعریف اور بدی کی بُرائی یہ دونوں موضوع ایسے ہیں کہ وہ بار بار اور بے تکان دوہراتے ہیں۔ تاہم یہ بات وہ بخوبی یاد رکھتے ہیں کہ محض احکام ونواہی کی فہرست کافی نہیں ہے۔ اور یہ کہ اندرونی روح کا صحیح انداز لازماً اخلاقی چلن ہے۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ مردوں اور عورتوں کو دنیا میں رہنا ہے اور اپنے اپنے پیشوں کا کام کرنا ہے اور جو مذہب صرف تارک الدنیا فقرا، اور سادھوؤں کے لیے مناسب ہو وہ ایک برسرِ کار قوم کے لیے جو سماجی کاموں میں لگی ہو عقیدہ نہیں ہو سکتا، اس لیے وہ ایک درمیانی راہ کی تلقین کرتے ہیں جو درویشی اور احساسات کی بے لگام تشفی کے بیچ میں ہو، یا یوں کہیے کہ وہ دل کی درویشی اور جسم ودماغ کے بنیادی افعال کو باہم ملانے کی تلقین کرتے ہیں۔

نیکیوں کی ایک مختصر فہرست یہ ہے:

انکسار کی مشق کرو، غرور چھوڑ دو، دماغ کو قابو میں رکھو، خدا کو نہ بھولو، ایماندار ہو، نظر پہ رکھو، پانچ بُرے جذبات کو روکو، قانع رہو۔"[28] نانک انسانی نیکی کی مثالیں لوگوں کے روزمرہ کے مشاغل سے دینا پسند کرتے تھے، جیسے:

"زہد کو اپنی بھٹی بناؤ، صبر دگی کو اپنا زرگر،
سمجھ کو اپنی نہائی، علمِ الٰہی کو اپنے اوزار،
خدا کے خوف کو اپنی دھونکنی، رہبانیت کو اپنی آگ،
محبتِ خداوندی کو اپنی کٹھائی اور خدا کے نام کو اُس میں گلاؤ،
سچی ٹکسال میں کلام ڈھلے گا۔

یہ اُن لوگوں کا عمل ہے جن پر خدا نے مرحمت کی نظر ڈالی۔

نانک، وہ مہربان ایک نظر کرم سے اُنھیں نہال کر دیتا ہے۔"[۲۹]

نانک تناسخ ارواح کے قایل تھے اور اُن کی تعلیم تھی کہ بدی کرنے والے بار بار پیدائش و موت کی زحمت میں مبتلا رہیں گے، یہاں تک کہ اُن کے دل صداقت کی طرف مائل ہو جائیں لیکن بظاہر اُن کی تشفی نہیں ہوئی کہ محض تناسخ گناہ سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے اور اس لیے جو لوگ نیکی کے سیدھے راستے پر نہ چلیں اُنھیں شدید ترین سزاؤں سے ڈراتے ہیں وہ کہتے ہیں:

"گناہ گار جنھوں نے خلاف ورزی کی ہے وہ باندھ کر لے جائے جائیں گے۔

اُن کے گناہوں کا بوجھ اتنا بھاری ہوگا کہ اُسے اُٹھا نہ سکیں گے۔

ڈھلوان سڑک جو اُن کے آگے ہے وہ تاریک ہے اور جلّاد اُن کے پیچھے آرہا ہے۔

آگے ایک آگ کا سمندر ہے، وہ کیسے اُسے پار کریں گے؟

کوّے انسانوں کی کھوپریوں پر کھڑے ہیں اور شعلوں کی بارش کی طرح تیز تیز چونچ مارتے ہیں۔

نانک، جب سزا خدا کے حکم سے ہو تو انسان کہاں بھاگ کر بچ سکتا ہے"؟[۳۰]

اور اسی سلسلہ میں وہ اُس ہولناک انجام کی تشریح کرتے ہیں جو اُن کے لئے مقدّر ہے۔ یہ اس قدر ہولناک ہے کہ الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتا ہے۔ ایسے انجام سے انسان کو خدا کا رحم ہی بچا سکتا ہے۔ خوش قسمتی سے خدا ہر وقت مدد کے لئے تیار ہے۔[۳۱] اگر ایک لحہ کے لئے تو اپنے دماغ کو قابو میں کرے تو خدا تیرے سامنے ہوگا۔"[۳۱] اور یہ کہ "جس کی طرف خدا رحم و کرم کی نظر کرتا ہے اُسے بخشش عطا کرتا ہے۔"[۳۲] نیز یہ کہ "محض اُس کے نام کی تکرار نجات دلا سکتی ہے۔"[۳۳] "اُس کے عطیے بیش بہا ہیں، اُس کی نشانیاں بیش بہا ہیں، اور اُس کے احکام بیش بہا ہیں۔"[۳۴] اچھے اعمال، مقررہ خیراتیں اور یوگ اور مقدس

کتابوں کا مطالعہ اور مراقبہ: نانک یہ تدبیریں کچھ کارگر نہ ہونگی۔ اُس کے کرم کی نشانی سچی ہے۔" ۳۵

تمام صوفیوں کی طرح نانک نے بھی یہی تعلیم دی کہ روح کے خدا کی طرف سفر میں یہ ضروری ہے کہ کوئی گرو ہدایت کرے۔ اُن کے نظام میں گرو کی وہی حیثیت ہے جیسی کبیر کے یہاں۔ محسن فانی نے جو ہندوستان کے مذاہب کا پرجوش محقق تھا اور بہت سے سترھویں صدی کے بزرگوں کا ہمعصر اور دوست تھا، سکھ عقیدہ کی بہت واضح تشریح کی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"جب نانک کا انتقال ہوا تو ان کی روح انگد کے جسم میں چلی گئی جو نانک کا رازدار خادم تھا۔ انگد نے مرتے وقت اپنی روح امرداس کے جسم میں منتقل کردی اور امرداس نے اسی طرح اپنی روح رام داس کے جسم میں منتقل کی اور پھر رام داس نے مرتے وقت اپنی روح ارجن مل کے جسم میں، مختصر یہ کہ اُن کا (سکھوں کا) یہ عقیدہ ہے کہ محض نام کی تبدیلی سے نانک اول، نانک دوم ہو گئے اور اسی طرح پانچویں گرو ارجن مل تک۔" ۳۶

گرو چیلے کی اُس راستہ پر رہنمائی کرتا تھا جس کی چار منزلیں ہیں: سرن کھنڈ، جنن کھنڈ، کرم کھنڈ اور سچ کھنڈ۔ جو نانک پرکاش کے مصنف گورمکھ سنگھ کے بیان کے بموجب صوفیوں کی شریعت، معرفت، طریقت اور حقیقت کے مطابق ہیں۔ ۳۷ یہ راستہ بالآخر اُس منزل تک پہنچا دیتا ہے، جو عقیدت مند کو بہت ہی عزیز ہے۔ جہاں موت کا خوف ختم ہو جاتا ہے پیدائش اور موت کے پہیے کی گردش ختم ہو جاتی ہے، جہاں انسان بالآخر اُس روشنی سے مل جاتا ہے جس سے وہ نکلا تھا۔

گرو نانک کے الفاظ اور خیالات میں اسلام کا اثر اتنا گہرا اور نمایاں ہے کہ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ بظاہر وہ صوفی علوم سے سرشار تھے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ ہندو کتب مقدسہ سے، انھوں نے کس قدر استفادہ کیا۔ ان کتابوں کا حوالہ اُنھوں نے بہت کم دیا ہے اور اس سے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ویدک

اور پورانک لٹریچر سے اُن کی محض سرسری واقفیت تھی۔ جو کچھ بھی ہو اتنی بات یقینی ہے کہ خود اُن کے اپنے ذہن میں یہ تصور بالکل واضح تھا کہ وہ دنیا میں ایک خاص مقصد سے آئے ہیں اور وہ مقصد یہ ہے کہ یہ اعلان کر دیں کہ:

"بارگاہ الٰہی تک پہونچنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہاں ایک ہی ابدی مالک کی حکومت ہے"۔ [۴۸]

نانک نے جو مذہبی تحریک شروع کی تھی، وہ اُن کے جانشینوں کے ماتحت آگے بڑھتی رہی۔ اس کا شدید اخلاقی لہجہ اور اُس کی قطعی احتیاط پسندی ایسے عناصر تھے جنھوں نے اسے ہندوستان کی دوسری ایسی ہی تحریکوں سے ممتاز کر رکھا تھا۔ اس کی بے لوچ فطرت اپنے ساتھ شہادت کے امکانات اور ایک منظم جماعت کے تخم رکھتی تھی۔ سلطنت مغلیہ کے آخری دور کے منتشر سیاسی حالات نے ان امکانات کو موقع دیا، اور تخم بار آور ہوا۔ بعد کے گرد چار و ناچار سیاست کے گرداب میں گھس پڑے اور انھوں نے ایک مذہبی نظام کو جنگجو سماج میں بدل دیا۔ لیکن گو سکھوں نے اپنا نظام بدل دیا، اُن کے مذہب پر گرو نانک کی تعلیمات کا ٹھپہ تقریباً بدستور باقی رہا۔ [۴۹]

سولہویں صدی کے بزرگ

کبیر اور نانک انتہا پسند مکتب خیالات کے رہنما تھے۔ ان کے زمانے ہی میں ان کے بہت سے مددگار تھے اور ان کے بعد صدیوں تک بے شمار ماننے والے ہوئے۔ رام نند کے بارہ چیلوں میں سے کبیر کے علاوہ چار نے اپنے بھجن چھوڑے ہیں، یعنی دھنا، پیپا سائیں اور رائیداس، اول الذکر تین کے بھجن سکھوں کی آدی گرنتھ میں محفوظ ہیں۔ اور رائیداس کی تعلیمات جمع کرکے الگ شائع کی گئی ہیں۔

دھنا ذات کا جاٹ تھا اور کہا جاتا ہے کہ ۱۴۱۵ء میں پیدا ہوا۔ وہ راجپوتانہ کا تھا، جہاں سے وہ رام نند کا چیلا بننے کے لئے بنارس چلا گیا۔ نابھاجی اور پریاداس نے اُس کی زندگی کے مافوق الفطرت واقعات بیان کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلے بُت پرست تھا، پھر اُس کے اندر ایک انقلاب پیدا ہوا، اس لئے کہ وہ کہتا ہے:

"جب گرو نے علم الٰہی میرے سینہ میں داخل کیا تو میں نے خدا کا دھیان کیا اور اپنے دل میں تسلیم کیا کہ وہ ایک ہے۔ میں نے خدا کی محبت اور خدمت قبول کی ہے، اور آسائش سے ہوں۔ میں شکم سیر اور مطمئن ہوں اور میں نے نجات حاصل کرلی ہے۔ خدا کی وہ روشنی جس سے کائنات معمور ہے جس کے دل میں ہے وہ خدا کو پہچانتا ہے، اور اُسے فریب نہیں دیا جا سکتا۔"

بھگت مالا اور اُس کی شرح میں گگرا ون گڈھ کے راجہ پیپا کا مفصل حال لکھا ہے اور جو عجیب و غریب واقعات اس کی زندگی میں گزرے اور جتنے لوگوں کو اُس

نے اپنا ہمخیال بنایا اُس کے بہت سے قصّے بیان کئے ہیں۔ میکالیف نے ایک بھجن کا ترجمہ کیا ہے جو گرنتھ میں ہے اور جس سے وہی رجحان معلوم ہوتا ہے جو اُس کے ہمعصر دوسرے بزرگوں کا تھا یعنی یہ کہ خدا بنیادی روح ہے اور گرو خدا تک پہونچنے کا وسیلہ ہے اور یہ کہ پرستش داخلی ہونا چاہیئے۔

سائیں ایک حجام تھا جو باندھوگڈھ (موجودہ ریواں) کے راجہ کے دربار میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ راجہ کا روحانی معلم ہوگیا تھا بھاجی نے اُس کا ایک قصّہ بیان کیا ہے جس سے اُس کا خدا پر بھروسہ اور خدا کی یاد کرنے پر آمادگی ظاہر ہوتی ہے۔

رائیداس چمڑے کا کام کرتا تھا اور اس طرح اس کی ذات سماجی حیثیت سے بہت نیچی تھی، وہ بنارس میں پیدا ہوا۔ اُس کے باپ کا نام رگھو اور ماں کا گھرنیا تھا۔ وہ مذہبی آدمیوں اور بزرگوں کا معتقد تھا اور جو کچھ بھی اپنے باپ سے پاتا تھا انھیں لوگوں پر خرچ کردیتا تھا۔ آخرکار اُس کا باپ ناراض ہوگیا اور اُسے گھر سے نکال دیا۔ اس کے بعد وہ ایک ٹوٹے پھوٹے جھونپڑے میں اپنی بیوی کے ساتھ رہنے لگا اور پوجا پاٹ کرکے اور جوتے ٹانک کر اپنی گزر اوقات کرنے لگا۔ اُس کی سادہ اور قانع زندگی سے لوگ اُس کی طرف مائل ہونے لگے اور کہا جاتا ہے کہ ایک راجپوت رانی نے اُسے اپنا گرو بنا لیا۔

اُس کے بھجنوں میں انکسار اور خود سپردگی کا جذبہ ہے۔ وہ خدا کی فطرت اور روح اور اُس کے انسان اور دنیا سے تعلق کے ادق فلسفیانہ تخیلات میں نہیں پڑتا تھا۔ اُس کی اہم تعلیمات کبیر کی تعلیمات سے مختلف نہیں ہیں اور کبیر ہی کی طرح وہ ہندی اور نیز فارسی زبان اور صوفیوں کی اصطلاحات ہندو مذہب اور اسلام کو ایک بتانے میں استعمال کرتا تھا۔ وہ خدا پر اعتقاد رکھتا تھا جو مطلق اور سب کا مالک ہے اور متحد الذات ہے۔ وہ کہتا ہے:

"گوبند غیر متحرک، غیر متشکل، غیر پیدا شدہ، بے مثل، بے خوف خرام والا محدود، نظر اور عقل سے دور، ناقابل تقسیم، غیر مشروط اور انتہائی مسرت ہے۔"[۱]

"ہری سب میں ہے اور سب ہری میں ہیں۔"[۲]

اور ذات سے ہمجنس:

"تو میں ہے اور میرے اور تیرے درمیان فرق ایسا ہے جیسے سونے کے برتن میں پانی اور بہتے دریا کے پانی میں۔"[۳]

اس طرح گو وہ ایک ہے مگر کثرت ہیں:

"ہری ایک کثرت ہیں اور کثرت ایک ہیں۔ میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ کوئی دوسرا۔"

اور "وہ ایک ہے اور فریب نظر ہیں دو۔"[۵]

لیکن اس کے نزدیک خدا کسی اوتار کے ساتھ ایک ہی نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اے برادر، رام میں جو لوگ خدا کو دیکھتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔"[۶]

راشد اس دنیا کو خدا کا کھیل سمجھتا ہے اور اس خیال پر مائل ہے کہ یہ فریب نظر ہے، یا کم از کم اس قابل نہیں ہے کہ اس پر زیادہ توجہ دی جائے۔

"وہ ایک بازیگر کی طرح اسے سجاتا ہے، اُس کے کھیل کا راز کوئی نہیں جانتا۔ کھیل جھوٹ ہے اگر پالنے والا سچ ہے۔ یہ جاننے سے دماغ مطمئن ہو جاتا ہے۔"[۷]

پھر ... خالی ہے۔ مایا (فطرت) خالی ہے۔ بغیر ہری کے تو نے خالی خالی زندگی خراب کی ۔۔ مندر اور عیش کی زندگی خالی ہیں، اور دوسرے خداؤں سے وابستگی بھی خالی ہے۔"[۸]

راشد اس کو اس کے کرم پر کامل اعتماد ہے۔ اس لئے کہ:

"کیا وہ اکیلا ہاتھی اور طوائف کی مدد کو نہیں آتا، اور اگر وہ ان کی زنجیریں توڑ سکتا ہے تو بلا شک وہ راشد اس کے لئے بھی یہی کرے گا۔" تاہم اُس کے طرز میں

ایک خوشگوار خود رائی ہے:

"تو نے مجھے فریبِ نظر (موہ) کی زنجیروں میں باندھا ہے، اور میں نے تجھے محبت کی زنجیروں میں جکڑا ہے۔ میں اپنے کو آزاد کرنے کی کوشش کر رہا ہوں، لیکن جب میں آزاد ہو جاؤں گا تو تیری پرستش کون کرے گا؟" [۹]

خود سپردگی کامل سپردگی اور عجز کا اس کا معمول ہے:

"اے رام تو ہی اکیلا عاقل ہے، تو ابدی طور پہ بلا بھیس کے ہے۔ تو بادشاہوں کا بادشاہ (سلطان) ہے۔ میں تیرا شکستہ بندہ ہوں۔ میں بد تہذیب اور بد قسمت ہوں۔ میں بے عقل، احمق اور بدی میں مبتلا ہوں۔ میں گنہگار ہوں، غریب ہوں، بے پروا، بزدل اور سیاہ قلب۔ تو قادر ہے، اور مجھے سمندر پار لے جانے کی قدرت رکھتا ہے میں حریص اور چالاک ہوں۔ یہ میرا جسم شکستہ اور پارہ پارہ ہے اور میرے دماغ میں بہت سے اندیشے بھرے ہیں۔"

رائیداس اپنے مالک (صاحب) سے التجا کرتا ہے: مجھے اپنا دیدار نصیب کر۔[۱۰] اور اس لئے وہ اُسے اپنے دل کے اندرونی گوشے سے پکارتا ہے:

"مجھے بچا، مجھے بچا، اے تین دنیاؤں کے محترم آقا"۔[۱۱]

اس لئے یہ ضروری ہے کہ تمام خارجی رسوم، یاترائیں، روزے، سر منڈانا، مندروں میں گانا اور ناچنا، بتوں پہ چڑھاوا ترک کئے جائیں، اور ایک خدا میں اپنے کو کھو کر جیسے ندی اپنے کو سمندر میں کھو دیتی ہے، اُسی ایک خدا کی پرستش کی جائے۔ گو کہ

"میری ذات نیچ ہے، میرے اعمال نیچ اور میرا پیشہ بھی نیچ ہے،

لیکن رائیداس کہتا ہے کہ مالک نے مجھے اونچا کر دیا ہے"۔[۱۲]

کبیر کے بہت سے چیلے تھے جنھوں نے اُن کے پیام کو سارے شمالی ہند اور دکھن میں پھیلا دیا۔ انھوں نے پنتھ کی بارہ شاخیں قائم کیں جن میں سے ہر ایک کسی براہ راست

چیلے کو دہنا امیر تسلیم کرتی تھی۔ بعض شاخیں تو محض نام کی تھیں جنھوں نے اپنی جگہ جڑ نہیں پکڑی، لیکن اور شاخوں نے اہم فرقے بنائے۔ کبیر کے ایک براہ راست چیلے سرت گوپال داس نے بنارس میں اُن کی جانشینی کی اور مگہر، جگناتھ اور دوارکا میں اُسے تسلیم کیا گیا۔ بھگو (بھگوان) داس بیجک کا مؤلف کہا جاتا ہے۔ دھرم داس بہت سی نظموں کا مصنف تھا، جن میں کبیر کو اُس کے سوالات کا جواب دیتا ہوا دکھایا گیا ہے۔ جیون داس غالباً مشہور ست نامی فرقہ کا بانی تھا اور کمال جن کو ادی گرنتھ میں ایک طنزیہ فقرے "ڈوبا بنس کبیر کا جن کے پوت کمال" سے یاد کیا گیا ہے اُس کے بظاہر مغربی ہند میں مقلدین تھے۔ دوسروں کا ذکر غیر ضروری ہے۔

بعد کی نسل والوں میں ایک بہت ہی اہم دادو دیال تھے۔ دلسنان کے بیان کے بموجب دادو نداف تھا جو مارواڑ کے ایک گاؤں نارائینا سے آیا اور اکبر بادشاہ کے زمانے میں تھا۔ دادو کی ذات کے بارے میں ولسن نے دلسنان کی تقلید کی ہے۔ مگر یہ کہا ہے کہ وہ احمد آباد میں پیدا ہوا اور اپنی سینتیسویں سال کی عمر میں نارائینا آیا، جہاں وہ مرتے وقت تک رہا۔ لیکن فارکوہر اور ٹریل کا بیان ہے کہ وہ احمد آباد میں ایک برہمن خاندان سے ۱۵۴۴ء میں پیدا ہوا۔ لیکن سدھاکر دویدی کو اس سے اختلاف ہے اور اس کا خیال ہے کہ دادو دباغ یا موچی تھا اور اُس کا خاندانی پیشہ کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے چمڑے کے ڈول (موٹ) بنانا تھا۔ اُس کا پہلا نام مہابلی تھا۔ اور اپنی پہلی بیوی کے مرنے کے بعد اُس نے دُنیاوی مشاغل ترک کر دیئے اور کمال کا چیلا ہو گیا۔ دویدی نے اپنے خیال کے ثبوت میں ذیل کا شعر پیش کیا ہے

"میں نے سچا اور کامل گرو پایا جس نے مجھے حقیقت کی تعلیم دی۔
دادو موٹ ہے اور مہابلی وہ ظرف جس نے مکھن بلو کر کھا لیا۔"[۱۳]

دادو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ راجپوتانہ میں گزارا، اور وہ اجمیر، دہلی، امبیر اور دوسرے مقامات پر بھی گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اکبر سے بھی ملاقات کی۔ وہ نارائینیا میں ۱۶۰۳ء میں فوت ہوا۔ اُس کی شاعرانہ تصنیفات پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ہیں جو ابواب میں منقسم ہیں۔ ہر باب ایک اہم مذہبی مسئلہ پر ہے۔ ان کی زبان برج بھاشا اور راجستھان کی مخلوط بولیوں کی ہے۔ بعض اشعار پنجابی میں ہیں اور کئی ریختہ اور بگڑی ہوئی فارسی میں۔ آخرالذکر کی دو ایک مثالیں یہاں دی جاتی ہیں:

بے مہر، گمراہ، غافل، گوشت خوردنی
بے دل، بدکار، عالم حیات مُردنی [14]

جس کا ترجمہ کچھ اس طرح ہو سکتا ہے:

انسان بے رحم۔ گمراہ، غافل، گوشت خور، سنگدل، بدکار ہیں۔ زندہ مگر بے جان۔

نیز:- کل عالم یکے دیدم ارواح اخلاص
بدعمل، بدکار، دوی پاک یاران پاس [15]

جس کا مطلب یہ ہے کہ:

اُس نے ساری کائنات کو ایک ہی پایا اور خالص روحیں بُرے اعمال سے پاک اور دوئی کا گناہ دوست کے ساتھ۔

پھر ایک پوری نظم ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے:

موجود خبر، معبود خبر، ارواح خبر وجود
مقام چہ چیز است دادنی سجود [16]

جس کا ترجمہ کچھ اس طرح ہو سکتا ہے:

موجود معلوم ہے، معبود معلوم ہے، روحیں معلوم ہیں، وجود کا مقام کیا ہے،

جسے سجدہ کرنا چاہیے۔

داد کے بقول وجود کا مقام یہ ہے :—

جب اسفل ذات (نفس)، غالب ہو، نخوت قابض ہو اور غصہ، نفسانیت، دوئی، جھوٹ، حرص، اور ضد موجود ہوں تو وہاں نیکوکاری کا نام نہ ہوگا۔

ارواح کا مقام یہ ہے :

جب محبت پرستش، اطاعت، اتحاد، پاکی رحم، راستی اور اچھائی موجود ہوں تو نیکوکاری کا نام قریب ہے۔

معبود کا مقام یہ ہے :

وہ ایک ہے، جمال کا خوبصورت جلوہ حیرت انگیز ہے، جام سرشاری پینا تعجب خیز ہے۔

حیوانی درجہ یہ ہے کہ :

جب آدمی گمراہ اور بے پروا ہو جائیں۔ پہلا قدم شریعت کا اتباع ہے کسی عاقل سے اچھائی، برائی اور جائز و ناجائز کا علم حاصل کرنا۔

اس کی تکمیل کے بعد یہ ضروری ہے کہ دنیا کو ترک کر دے اور ہر روز اور ہر لمحہ خدائے برتر کو یاد کرے۔ عاشق سے محبت کرے، درد محسوس کرے، شکوہ کرے اور روئے۔

پھر معرفت کا مقام یہ جاننا ہے کہ پانی، آگ، عرش، کرسی، سب سبحان کی شکلیں ہیں، جس نے شرر کی صورت اختیار کر لی ہے۔

حقیقت مل گئی، ہیں نے نور کو دیکھ لیا، مقصود مل گیا جو دوست کا دیدار ہے آدم کی ارواح مستی کی ہستی ہیں۔

میں نے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ کس قسم کی منزل میں نے حاصل کی۔ پیروں نے مریدوں کی روح کو معبود کے راستے کی اطلاع دیدی ہے۔

داؤد نے مسلمانوں کا جو حال بیان کیا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیدہ کے تعصبات سے وہ کتنا بلند ہو گیا تھا اور مذہب کی داخلی حالت پر کتنا زور دیا ہے۔

وہ کہتا ہے:

"دادو، اُس کے وجود کا حوض دل کے اندر ہے اور وہیں میں اپنا پورا وضو کرتا ہوں، اللہ کے سامنے وضو کر کے میں وہاں نماز پڑھتا ہوں"

دادو اپنے جسم کو اپنی مسجد بناتا ہے۔ وہ جماعت کے پانچوں ارکان اور مُلّا امام کو اپنے دماغ میں پاتا ہے، ناقابلِ بیان خدا خود اُس کے سامنے ہے اور وہیں وہ سجدہ اور سلام کرتا ہے۔

دادو سارے جسم کو تسبیح سمجھتا ہے جس پر کریم کے نام کا ذکر کیا جاتا ہے۔ روزہ ایک ہی ہے، دوسرا نہیں، اور کلمہ وہ خود ہے۔

اس طرح دادو یکسوئی کی توجہ کے ساتھ اللہ کے حضور تک بلند ہوتا ہے اور خود عرش سے اوپر ہو کر وہاں پہونچتا ہے جہاں رحمان کا مقام ہے۔

وہ پرستار دادو روزا یسا ہی کرتا ہے جب تک کہ اُسے موت نہ آئے اور مالک کے دروازے پر کھڑا ہوتا ہے۔ نہ اُسے چھوڑتا ہے نہ وہاں سے جاتا ہے"۔[۵۱]

دادو غالباً اپنے پیشروؤں سے زیادہ تصوف کی معلومات کا اظہار کرتا ہے۔ شاید اس لئے کہ وہ کمال کا چیلا تھا، جس کا رجحان غالباً دوسروں سے زیادہ اسلامی طرزِ خیال کی طرف تھا۔ یا شاید اس لئے کہ مغربی ہند احمد آباد اور اجمیر کے صوفیا اور خدا کے متلاشیوں پر خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان بہ نسبت مشرق کے صوفیاء کے بہت زیادہ اثر انداز تھے۔ بہر نوع ان کی تعلیمات کا یہ اثر تھا کہ دادو ہندو مسلم اتحاد کا زبردست حامی بن گیا۔ وہ بار بار اس جذبہ کو دہراتا ہے:

"ہر ظرف میں خواہ وہ ہندو ہو یا مسلم ایک ہی روح ہے"۔[۵۲]

"اے اللہ، رام، میرا فریب نظر جاتا رہا، ہندو اور مسلمان ہیں، مطلق کوئی فرق نہیں ہے۔" [۱۹]

نیز یہ کہ :-

"تو ایک ہی غیر مرئی الٰہی ہے۔ تو ہی رام اور رحیم ہے۔ تو جمیل آقا (مالک) ہے، تیرے نام کیشو اور کریم ہیں۔" [۲۰]

اور وہ سوال کرتا ہے :

"برہما، وشنو اور مہیش کا کا پنتھ کیا ہے؟ محمدؐ کا دین کیا ہے اور جبرئیل کی راہ کیا ہے؟ ایک ہی اللہ اُن کا پیر و مرشد ہے۔ دادو اپنے دل سے جانتا ہے کہ وہ کس کے عقیدتمند تھے، غیر مرئی الٰہی جگت گرو ہے۔ اُس کے ماسوا کوئی نہیں ہے۔" [۲۱]

آخر میں دادو کہتا ہے :

"دونوں بھائی ہاتھ اور پیر ہیں، دونوں بھائی دو کان ہیں، دونوں بھائی دو آنکھیں ہیں، ہندو اور مسلمان۔" [۲۲]

رسم اور طریقہ، مبلغین، ذات پات، مورتی پوجا، اوتار، یاتراؤں، رسمی طہارت وغیرہ کے بارے میں دادو کے خیالات وہی تھے جو اُس کے گرو کبیر کے تھے اور اُس کے نزدیک اکیلا خدا ہی ضروری اور کافی ہے :

"میں پنڈت نہیں ہوں اور مطالعہ کا فائدہ نہیں جانتا۔ علم کے بارے میں، میں نے نہیں سوچا۔

میں پیغمبر نہیں ہوں، نور کو نہیں جانتا اور چہرے کی زیبائش نہیں رکھتا ہوں۔

میں درویش نہیں ہوں، اپنے احساسات پر مجھے قابو نہیں ہے۔ میں نے یاترائیں نہیں کی ہیں۔

میں مندروں کا پجاری نہیں ہوں اور دھیان پر میرا اعتقاد نہیں ہے۔
میں یوگ کا مشتاق نہیں ہوں، اور پوجا کے طریقوں سے ناواقف ہوں۔
میں کچھ اور بھی نہیں جانتا، اور آخر کسی اور چیز کی ضرورت ہی کیا ہے؟
دادو نے اپنی ساری روح ایک خوبصورت گوبند کی حفاظت میں دیدی ہے۔"[۲۳]

خدا اور دنیا اور انسان کے بارے میں اُس کے خیالات اپنے پیش رووں سے مختلف نہیں ہیں۔ وہ خدا کی وحدت پر اصرار کرتا ہے اور اُسے بالاتر اور محیط کل کے دو رخوں سے دیکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک خدا ایک ہے، ناقابلِ تغیر، غیر فانی اور ناقابلِ ادراک ہستی ہے، وہ روشنی، توانائی، نور، چراغاں اور کامل ہے۔ وہ تمام ہستیوں کے دل کے اندر ہے۔ "میں خود اپنے اندر رہتا ہوں، میں خود ہی اپنا مکان ہوں، میں عرش میں ہوں، میں خود ہی اپنا سہارا ہوں، میں اپنے ہی پر منحصر ہوں، کریم، واحد، خالق یہ کہتا ہے۔"[۲۴] "اور ساری فطرت خود اُسی کی صورت ہے۔ کیونکہ وہ سب میں ہے۔"[۲۵] اسی کے ساتھ وہ خالق اور آقا ہے۔" ایک ہی لفظ سے اُس نے سب کو پیدا کیا،"[۲۶] اور وہ ارادہ کرتا ہے اور تخلیق عدم سے وجود میں آجاتی ہے اور پھر عدم میں چلی جاتی ہے۔

انسان جب تک اُس سے الگ ہے گنہگار ہستی ہے۔ اُس کی نجات اسی میں ہے کہ اس پردے کو ہٹا دے۔ یہ سمجھ لے کہ تمام غیریت اور دوئی اور حسیات کی دنیا خوشی اور دُکھ کھیل اور فریب نظر ہے۔ وہ صحرا کے سراب کے مانند ہیں، جس کے پیچھے پیاسا دوڑتا ہے اور ناکام رہتا ہے۔ اُسے جاننا اور اُس سے محبت کرنا ہی صرف ایک نجات کی راہ ہے۔ اُس کے اندر رہنے کے لئے خود کو مارنا ہی ایک انضباط ہے۔ جو شخص اس راہ پر گامزن ہوتا ہے اُسے اپنی جان کی قربانی دینے کے لئے تیار رہنا چاہیئے اس لئے کہ اُس کا سابقہ خوفناک رکاوٹوں سے ہوگا۔ وہ تھک جائے گا۔ آزردہ ہوگا اور کرب

سے بے چین ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ چیخ اُٹھے گا: "میری روح سخت اذیت میں ہے، اس لئے کہ اے خدا میں تجھے بھول گیا ہوں۔ میں درد کو برداشت نہیں کر سکتا، مجھے نجات دے۔"[۲۷] لیکن اگر وہ ثابت قدم رہے تو سارے بادل چھٹ جائیں گے اور سورج چمکنے لگے گا اور روشنی اُس کی روح کو منور کرے گی اور حیرت زدہ ہو کر وہ پکار اُٹھے گا:

"اے رام، میرے خدا، میں متحیر ہوں۔ کوئی تیری انتہا کو نہیں پا سکتا۔ برہما، سنک اور نارد تجھے دیکھ نہ سکے۔ میں جو ناچیز اور حقیر اور تنگ خیال ہوں، مجھے تو نے اپنے دیدار سے فیض کام کیا۔"[۲۸]

دادو کا عقیدہ تھا کہ انسان موت و حیات کے سارے چکّر کو ایک ہی زندگی میں پورا کرتا ہے، وہ کہتا ہے:

"چوراسی لاکھ زندگیوں کی فطرت تیرے ہی اندر ہے، ایک ہی دن میں کئی جنم ہوتے ہیں، لیکن کم ہی لوگ سمجھتے ہیں۔"[۲۹] اور

"جتنی تبدیلیاں روح میں ہوتی ہیں اُتنے ہی دوسرے جنم ہیں۔ یہی آواگون ہے جسے خالق قادر مطلق ختم کر دیتا ہے۔"[۳۰]

"روح کو اپنے جنم کی خبر نہیں ہوتی، یہ لمحہ بہ لمحہ ہوتا رہتا ہے، اس میں چوراسی تغیرات ہوتے ہیں، مگر اسے محسوس نہیں ہوتا۔"[۳۱]

نیز یہ کہ:-

"سور، کتے، گیدڑ، شیر اور سانپ دل میں رہتے ہیں اور ہاتھی اور کیڑے مکوڑے بھی۔ مگر پنڈت انھیں نہیں جانتا۔"[۳۲]

ان نفسی تغیرات یا روحانی حیات و موت کے سلسلے کو مٹا کر ہی کوئی خدا کی ہستی سے مل سکتا ہے۔

دادو کی تعلیم ہے کہ گرو چیلے کا نگہبان (گوالا) ہے اور وہ چابک ہے، جو دماغ کے گھوڑے کو قابو میں رکھتا ہے۔ گرو کتابوں وید اور قرآن سے بڑا ہے، اس لئے کہ اُسی کے ذریعے سے حقیقت معلوم ہوتی ہے اور نور کا گھر ملتا ہے، لیکن ٹھیک طرح کا گرو ملنا مشکل ہے۔ اس صورت میں دادو کا مشورہ ہے کہ آدمی کو چڑیوں، جانوروں اور شیروں کو اپنا گرو بنانا چاہیئے اس لئے کہ خدا سب میں ہے۔ دادو قطعی بے عملی کا قایل نہ تھا، کیونکہ وہ کہتا ہے:

"جو شخص جانتا ہے اُس کے لئے کوشش (اُدیم) سے بڑے نتیجے نہیں نکلتے۔ کوشش میں مسرت ہے، مگر اس کا رُخ صرف مالک کی طرف ہونا چاہیئے"۔[۳۳]

دادو نے جو فرقہ قایم کیا اُس کا مرکز نارائینیا میں تھا، جہاں اُس کا انتقال ہوا۔ وہیں اس فرقہ کے لوگ ہر سال ایک تقریب کرتے ہیں جس میں دادو پنتھیوں کو جمع ہو کر یہ موقع ملتا ہے کہ اس عظیم شخصیت کی یاد کو تازہ کریں جس نے عقیدہ و ملّت کے اختلافات کو ایک مذہب محبت میں غرق کرنے کی کوشش کی۔

خاکیوں کا فرقہ دادو کے ماننے والوں کے ایک گروہ سے نکلا۔ اُس کا بانی کلھہ کہا جاتا ہے جس کا نابھاجی نے بھیری سری کرشن داس کے چیلوں میں ذکر کیا ہے لیکن اس سے زیادہ اُس کے متعلق کچھ نہیں معلوم۔

ملوک داس کو ولسن نے کلھہ کا چیلا بتایا ہے، مگر سنت بانی پستک مالا کا ایڈیٹر اُسے ایک دراوڑی بزرگ وٹھل داس کا چیلا کہتا ہے۔ یہ وٹھل داس کون تھا؟ اس کی تحقیق مشکل ہے۔ نابھاجی نے ایک وٹھل داس کا ذکر کیا ہے جو رائیداس کے فرقہ کا تھا۔ نر رام نج کے سری سمپردایا کا رکن تھا اور رایس نے ایک وٹھل داس کا ذکر کیا ہے جو سولھویں صدی کے کنڑی شاعروں میں ایک

و شبنوی کو سیا بھی تھا۔ ملوک داس اکبر کے زمانے میں ۱۵۷۴ء میں پیدا ہوا، اور ایک سو آٹھ سال کی طویل عمر پا کر ۱۶۸۲ء میں فوت ہوا۔ کرہ ضلع الہ آباد اُس کی جائے پیدائش ہے۔ اُس نے شادی کی جس سے ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ جو فرقہ اُس نے قائم کیا، اُس میں معمولی دنیادار لوگ ہیں اور کوئی درویش نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کے فرقہ کی خانقاہیں کرہ، جے پور، اسفاح آباد (گجرات)، ملتان۔ پٹنہ، کٹک، ستیا کیال (دکھن)، کوٹھا پور، نیپال اور کابل میں ہیں۔

ملوک داس نے اُنہی مذہبی اصول کی تلقین کی جو اُس وقت سارے ہندوستان میں رائج ہو چکے تھے۔ وہ مذہب کی خارجی رسوم، یاترا، مورتی پوجا، خیراتی کام وغیرہ کی مذمت کرتا ہے۔ اُس کی تعلیم ہے کہ سچا مذہب ایک دلی عقیدہ ہے۔ مایا انسان کی دشمن ہے اور اُس سے حفاظت کا راستہ صرف خدا کا نام ہے، یہ کہ دنیا فانی ہے اور دنیاوی رشتے کام کے نہیں ہیں۔ یہ کہ آدمی مٹی سے پیدا ہوا ہے اور مٹی میں مل جائے گا۔ یہ کہ جو لوگ روحانی زندگی سے منسلک نہیں، وہ دنیا کے کتے ہیں۔ یہ کہ نجات خود کو جاننے، غرور اور خودی کو مارنے، جذبات پر قابو رکھنے، گرو پر اعتماد کرنے اور خدا سے محبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہی اُس کے نزدیک سچے درویش کی تعریف ہے۔

"جو شخص پانچ عنصروں سے الگ رہتا ہے وہ خدا کا پیارا ہے، جو پیاسے کو پانی پلاتا ہے۔ اُس کی خدمت کو محمد بڑی سمجھتے ہیں۔ جو شخص بھوکے کو کھانا کھلاتا ہے وہ جلد مالک کو پا لیتا ہے۔ جو شخص جذبات کو ترک کر دیتا ہے اور زندگی میں مر جاتا ہے اُس کے سامنے عزرائیل سر جھکاتا ہے، جو شخص دوسروں کے دکھ کو اپنا دکھ سمجھتا ہے ملوک داس اُسے سچا درویش سمجھتا ہے۔" [۳۹]

ملوک داس نے بھی مذہبی وحدت اور ہندو مسلم اتحاد کی تلقین کی ہے اور

کہتا ہے:

"کہاں ہے مالا اور کہاں تسبیح۔ اب جاگو اور ان پر بھروسہ نہ کرو۔
کافر کون ہے اور ملیچھ کون ہے؟ سندھیا اور نماز کو ایک جانو۔
یم کہاں رہتا ہے اور جبرئیل کہاں ہے؟ خدا خود ہی قاضی ہے، اور کون
حساب رکھتا ہے؟
وہی اچھے اور برے کاموں کا شمار کرتا ہے اور حساب کرکے جو جہاں کا
مستحق ہوتا ہے وہاں بھیج دیتا ہے۔
لوک داس تو کیوں غلطی کر رہا ہے؟ رام اور رحیم دونوں ایک ہی کے
نام ہیں۔" ۳۵

سندر داس دادو کا چیلا تھا۔ وہ ۱۵۹۶ء میں موضع دیوسا میں جو راجپوتانہ میں جیپور کے قریب ہے، پیدا ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ جب سندر داس چھ برس کا تھا تو دادو دیوسا آیا اور اس لڑکے کو دیکھ کر اس کی قبول صورتی سے متاثر ہوا۔ اسی وقت اُس کا نام سُندر (حَسین) پڑ گیا اور نارائنیا میں دادو کے ساتھ اُس کا چیلا بن کر رہنے لگا۔ لڑکا بہت جلد درویشی اور شاعری میں اپنی قبل از وقت فہانت اور قابلیت سے مشہور ہو گیا۔ ۱۶۰۳ء میں دادو کی وفات پر وہ نارائنیا سے اپنے گھر آگیا اور تھوڑے دن دیوسا میں ٹھہر کر بنارس چلا گیا جہاں وہ تیس سال کی عمر تک تحصیل علم میں مشغول رہا اور اس کے بعد راجپوتانہ واپس آکر اپنے گرو بھائیوں بیراگ داس اور رجب کے ساتھ دادو کے بتائے ہوئے بھگتی کے مذہب کی تبلیغ کا کام کرنے لگا۔ اُس نے فتحپور شیخاوتی میں رہنا اختیار کیا اور نواب الف خاں اور اُس کے لڑکوں دولت خاں اور تعبیر خاں سے اُس کے دوستانہ تعلقات ہو گئے، نواب خود ہندی کا شاعر تھا اور وہ سُندر داس کی قابلیت کا معترف ہو گیا۔ بعد کو سندر داس نے دور شروع

گیا اور راجپوتانہ اور پنجاب کے بہت سے مقامات پر گیا۔ اُس کا انتقال ۱۶۸۹ء میں ہوا۔

سندر داس سنسکرت کا عالم تھا۔ اُس نے فارسی اور ہندوستان کے شمال مغربی صوبوں کی زبانیں بھی سیکھیں۔ اُس کی تصنیف سندر ویلاس میں چوبیس باب ہیں۔ بعض ابواب میں ہندوؤں کے چھ فلسفی مذاہب اور راہ عمل کی بحث کی گئی ہے اور انسان کی نجات کے لئے انھیں ناکافی بتایا گیا ہے۔ تیسری حصے میں اُس نے دادو کی تعلیم سے بحث کی ہے لیکن اپنے دلایل اور تمثیلات بیشتر خالص ہندو کتابوں سے اخذ کئے ہیں۔ سندر داس دیگر مذہبی رہنماؤں کے برخلاف تعلیم یافتہ آدمی تھا لیکن اس کا زاویہ نظر اوروں کی طرح وسیع نہیں ہے اور نہ اُس کے روحانی تجربات اتنے زیادہ ہیں۔ ایک نظم میں اُس نے انسان کی خود فراموشی کی تشریح کی ہے:

"جیسے مچھلی حرص سے مغلوب ہو کر گوشت نگل لیتی ہے اور لوہے کے کانٹے اور کیڑے میں تمیز نہیں کرتی۔

جیسے بندر اپنا ہاتھ گھڑے میں ڈالتا ہے اور اپنی مٹھی بند رکھتا ہے اور مرنے کی حرص میں کھولتا نہیں ہے۔

جیسے طوطا اپنی چونچ ناریل میں گھسیڑ دیتا ہے اور لٹکتا رہتا ہے اور اپنی حرص کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اسی طرح انسان اپنے جسم کے ساتھ احساسات سے مغلوب ہو جاتا ہے اور عیش کی خواہش میں اپنے کو بھول جاتا ہے"۔ ۳۶

بعد کے بزرگ

داد و کا ایک معاصر بیربان تھا جس نے سادھون یا ست نامیوں کا مشہور فرقہ قایم کیا۔ وہ جنوب مشرقی پنجاب میں نارنول کے پاس موضع بجیسر میں ۱۵۴۳ء میں پیدا ہوا۔ وہ اودھوداس کے وسیلہ سے رائیداس کے فرقہ میں تھا، اور سخت موحد تھا، خدا کو ست نام (حقیقت) سے پکارتا تھا۔

وہ اپنی تعلیمات کا محرک اپنے گرد کو سمجھتا تھا۔ اور اپنے کو اودھوداس کہتا تھا۔ اور اودھو کو مالک کا حکم یعنی مجسم کلام خدا سمجھتا تھا۔ اس فرقہ کی تعلیمات ہندی بھاشا میں ہیں اور ان کے مجموعے کا نام پوتھی ہے جس کا احترام سکھوں کی گرنتھ جیسا کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب جملہ گھر (جماعت خانہ) یا چوکی (مقام) میں پڑھی جاتی ہے اور شام کے اجتماع میں مرد عورت اور بچے شریک ہوتے ہیں۔

سادھ ذات پات کے امتیازات کو نہیں مانتے اور آپس میں مل کر کھاتے ہیں اور اپنے فرقہ کے اندر آپس میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ وہ ایسے قصوروں پر طلاق کی اجازت دیتے ہیں جن کی سزا جماعت سے اخراج ہے۔ وہ ایک خدا کی "ست نام" کے نام سے پرستش کرتے ہیں، اور اس کا مثیل کسی مادی شکل میں نہیں رکھتے، اور بتوں یا انسانوں کے آگے سجدہ نہیں کرتے۔ ان کی عبادت دھیان اور نیک اعمال ہیں، اور ان کا آخری مقصد خدا کی ہستی میں جذب ہو جانا ہے۔ وہ مسکرات اور جانوروں کے گوشت سے پرہیز کرتے ہیں، اخلاق کا معیار بلند رکھتے ہیں اور کسی کو دوسرے پر ظلم کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان جائز

ذرائع سے اپنی روزی کمائے۔ دولت کی عدم مساوات کو روکتے، اور خیرات چھپ کر کرتے ہیں۔

ان کے خاص مرکز دہلی میں اور پنجاب کے رہتک اور یو، پی کے آگرہ، فرخ آباد اور مرزا پور میں اور راجپوتانہ کے جے پور میں ہیں۔ اورنگ زیب کے زمانے میں انھوں نے بڑی اہمیت حاصل کر لی جب کہ ۱۶۷۲ء میں وہ بغاوت پر اُٹھ کھڑے ہوئے۔ خافی خاں نے ان کی بغاوت کے ذکر میں ان کا بہت اچھا اخلاق دکھایا ہے۔ لیکن ایشور داس نے انھیں گندہ اور شریر کہا ہے اور سب سے بڑا الزام یہ لگایا ہے کہ یہ ہندو مسلمان میں امتیاز نہیں کرتے۔ ان کے بارہ احکام ہیں، جو ادی ایڈیشن (پہلے احکام) میں ہیں اور اس قابل ہیں کہ انھیں بجنسہٖ نقل کیا جائے، یہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ صرف ایک خدا کو مانو، جس نے تمھیں بنایا ہے اور بگاڑ بھی سکتا ہے، جس سے بڑا کوئی اور نہیں ہے اور صرف وہی پرستش کا مستحق ہے نہ کہ زمین یا دھات یا پتھر یا لکڑی یا اور کوئی مخلوق۔ مالک صرف ایک ہے اور اُس کا ایک کلام ہے۔ جو شخص بھی جھوٹ پر دھیان دیتا ہے، جھوٹ پر عمل کرتا ہے اور گناہ کرتا ہے وہ دوزخ میں گر پڑتا ہے۔

۲۔ حلیم اور منکسر رہو، دنیا سے اپنی لَو نہ لگاؤ۔ اپنے عقیدہ پر وفاداری سے قائم رہو اور اُن لوگوں سے میل جول نہ رکھو جو اس عقیدے کے نہ ہوں۔ اجنبی کی روٹی نہ کھاؤ۔

۳۔ کبھی جھوٹ نہ بولو، نہ کسی وقت اور کسی سے کسی چیز کی زمین کی، یا پانی کی، یا درختوں یا جانوروں کی بُرائی کرو۔ زبان کو ہمیشہ خدا کی ثنا و صفت میں مصروف رکھو، چوری نہ کرو، نہ روپیہ کی، نہ زمین کی، نہ جانور کی اور نہ چراگاہ کی۔ اپنی ملکیت

کو دوسرے کی ملکیت سے الگ رکھو اور جو کچھ تمھارے پاس ہے اُس پہ قانع رہو۔ بدی کبھی نہ سوچو، کسی غیر مناسب چیز پہ نظر نہ ڈالو، خواہ مرد ہو یا عورت، ناچ یا تماشا

۴۔ بُرائی کی گفتگو کو نہ سُنو، نہ کوئی اور بات سوا خالق کی ثنا کے، نہ کہانیاں نہ گپ، نہ بہتان، نہ موسیقی، نہ گانا، بجز بھجن کے اور اس میں بھی موسیقی کا سُر دماغ کے اندر رہنا چاہیئے۔

۵۔ کبھی کسی چیز کی حرص نہ کرو، خواہ جسم کی یا دولت کی۔ دوسرے کا مال نہ لو۔ خدا تمام چیزوں کا دینے والا ہے اور جتنا تم اُس پر بھروسہ کرو گے اُتنا تمھیں ملے گا۔

۶۔ جب تم سے پوچھا جائے کہ تم کون ہو تو اپنے کو سادھ بتاؤ۔ ذات کا نام نہ لو۔ بحث میں نہ اُلجھو۔ اپنے عقیدے پہ مضبوطی سے قایم رہو، اور آدمیوں سے آس نہ لگاؤ۔

۷۔ سفید کپڑے پہنو۔ کوئی رنگ یا سُرمہ یا منجن یا مہندی استعمال نہ کرو۔ نہ اپنے جسم پہ کوئی نشان بناؤ، نہ پیشانی پہ ذات کا ٹیکا نہ لگاؤ، نہ مالا یا تسبیح یا جواہرات پہنو۔

۸۔ نشیلی اشیا کبھی نہ کھاؤ پیو، نہ پان کھاؤ نہ خوشبو سونگھو، نہ تمباکو پیو نہ افیون چوسو یا سونگھو۔ مورتیوں یا انسانوں کے آگے نہ اپنا ہاتھ پھیلاؤ نہ سر جھکاؤ۔

۹۔ کسی کی جان نہ لو۔ نہ کسی پر دست درازی کرو۔ نہ ملامت آمیز گواہی دو نہ زبردستی کسی کی چیز لو۔

۱۰۔ ایک مرد صرف ایک بیوی کرے اور عورت صرف ایک شوہر۔ مرد عورت کے کے آگے کا بچا نہ کھائے، مگر عورت مرد کے آگے کا بچا کھا سکتی ہے، جیسا کہ

دستور ہو عورت مرد کی تابع رہے۔

۱۱۔ فقیر کا لباس نہ پہنو، نہ بھیک مانگو، نہ تحفہ قبول کرو۔ جادو کا خوف بالکل نہ کرو نہ خود جادو کرو۔ راز بتانے سے پہلے سمجھ لو۔ سادھوں کے جلسے ہی یاترا کے مقامات ہیں، لیکن سلام کرنے سے پہلے پہچان لو کہ سادھ کون ہے۔

۱۲۔ سادھ کو دنوں، چاند کی گردشوں یا مہینوں، چڑیوں یا جانوروں کے بولنے یا نظر آنے کے توہمات میں نہ پڑنا چاہیئے۔ اُسے صرف مالک کی رضا تلاش کرنا چاہیئے۔ (۱)

ان احکامات پر تبصرہ غیر ضروری ہے۔ ان کی محکم معقولیت اور احتیاط پسندی ظاہر ہے جو اسلام سے لی گئی ہے اور اُس کے آگے بڑھ گئی ہے۔ بیربھان کی پکار نے للکار کا کام کیا ہوگا اور جو لوگ توہمات اور تاریکی کے خلاف عقل اور روشنی کے لئے جد و جہد کر رہے ہوں گے اُنھیں ایک ساتھ جمع کر لیا ہوگا۔ کیا ہی عجیب وہ زمانہ ہوگا جس میں ایک ساتھ کبیر، نانک، دادو اور بیربھان وجود میں آئے اور جس میں انھیں اپنی کٹنا فتوں کے دور کرنے والے پیام کو دنیا میں پھیلانے کا موقع ملا ہوگا۔ سادھوں کا حال اُن کے ایک بھجن پر ختم کیا جاتا ہے جس سے اس مذہب کی گہری عقیدت مندی کا پہلو واضح ہو جاتا ہے:

"تیرے بغیر میرا سارا جسم دُکھ رہا ہے، تیرے در پر میں فغاں کرتا ہوں۔
اب آ جا اور مجھے دیدار دکھا۔
اے میرے مالک، میں التجا کرتا ہوں کہ دیر نہ کر
آہ و زاری کرتے کرتے میں بیقرار ہو گیا ہوں۔
تیرے دیدار کے بغیر میں زندہ نہیں رہ سکتا۔
میرے اندر آگ بھڑک رہی ہے اور میرے جسم کو جلائے دیتی ہے جو اذیت

مجھے سے آسمے اور کون برداشت کر سکتا ہے۔
میں خطاؤں اور گناہوں سے بھرا ہوں۔ میرے اوپر رحم کر!
میری خطاؤں اور فرو گزاشتوں کا خیال نہ کر!
اے میرے مالک! جو روح کو گناہوں سے پاک کرتا ہے، میری عزت رکھ لے،
مجھے ایک لمحہ کے لئے بھی فراموش نہ کر اور مجھ پر کرم کر!
اپنی صورت مجھے دکھا اور میرے گناہوں کو عفو کر!
میرے اوپر اپنی بھرپور نظر کر اور اپنی محبت سے مجھے دور نہ کر!" [۲]

لال داس اور بابا لال کو سترھویں صدی کے وسط میں عروج ہوا۔
لال داسی فرقہ کا بانی الوار تھا اور ایک لٹیرے قبیلہ میں پیدا ہوا تھا جو میواتی کہلاتا تھا۔ اُس کی تعلیمات کبیر ہی کے طرز کی ہیں۔ اس فرقہ کے مبلغین شادی شدہ تھے اور راگ کے ساتھ بھجن گانا اُن کی عبادت کا اہم جزو تھا۔
بابا لال جو ایک کھتری تھا جہانگیر کے عہد کے قریب مالوہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا گرو چیتنیا تھا جس کے ساتھ وہ لاہور گیا اور سرہند کے قریب دیہان پور میں سکونت اختیار کر لی جہاں اُس نے ایک مندر اور ایک خانقاہ کی تعمیر کی۔ بدقسمت دارا شکوہ نے جو اُس کا چیلا تھا اُس سے کئی بار ملاقات کی اور مذہبی مسائل میں اُس سے سبق لیا۔ ان ملاقاتوں کا حال ایک کتاب میں درج ہے جس کا نام نادر النکات ہے اور جو فارسی میں ہے۔ تعلیم دارا شکوہ اور بابا لال کی گفتگو کی شکل میں ہے:
بابا لال کا عقیدہ کیا تھا؟ اس کا جواب اُس نے بالفاظ ذیل دیا ہے:
"عاشق کا عقیدہ دوسرے عقیدوں سے مختلف ہے۔ خدا اُن لوگوں کا ایمان اور عقیدہ ہے جو اُس کے عاشق ہیں۔ باقی نیک کام کرنا ہر مذہب میں بہتر ہے"۔

اور حافظ کا شعر پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے:

تمام مذہبوں کا مقصد یکساں ہے
اور سبھی اپنے معشوق کو چاہتے ہیں،
عقلمند اور وحشی میں کیا فرق ہے؟
سارا عالم عشق کا گھر ہے۔
مسجد اور گرجا کا کیا ذکر!"[۴۳]

سترھویں صدی میں جس مذہبی امتزاج سے ہندو مذہب کو اسلام سے ملانے کی کوشش کی گئی اُس کے نمایندے محض بابا لال اور لال داس ہی نہیں تھے۔ بہت سے بزرگ اور معلم اور تھے جنھوں نے ایسے ہی خیالات کی تبلیغ کی، لیکن بدقسمتی سے ان کے نام اور ان کی تحریریں گم ہوگئیں۔ تاہم دبستان نے چند کا نام بتایا ہے جن سے وہ ملا، یا جن کی شہرت سُنی، پیرانہ کھالی کے بیان میں اُس نے بیراگیوں اور ان کے عقاید کا ذکر کیا ہے: "یہ فرقہ کسی جاندار کو اذیت نہیں دیتا ..... وہ اوتاروں کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں خدا تناسخ اور اتصال سے آزاد ہے۔ اور جو لوگ ہستی اعلیٰ کی وحدت اور یکتائی کے قایل ہیں اُن کے نزدیک وہ گہری دوستی کی گنجائش نہیں رکھتا"[۴۴] دبستان نے نارائنی فرقہ کا بھی ذکر کیا ہے جس کا بانی ہرداس تھا جو ۱۰۵۵ھ / ۱۶۴۵ء میں فوت ہوا۔ محسن فانی کا بیان ہے کہ "یہ فرقہ نہ بتوں کو جانتا ہے نہ مندر کو، نہ کعبہ کو اور نہ کسی اور طرح کی عبادت کو۔ وہ خدا کے متعلق جاننے یا اُس سے ملنے کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ وہ محض نارائن یا ہستی اعلیٰ کا احترام کرنے پر قانع ہیں اور اسی بنا پر اُن کے فرقہ کا نام نارائنی ہے۔ وہ دنیا کے معاملات میں نہیں اُلجھتے۔ ترک دنیا اور خلوت پسندی اُن کا قانون ہے۔"[۴۵]

گوسائیں جانی اور اُس کے چیلوں کا حال محسن فانی نے اس طرح لکھا ہے:

"وہ اپنے اُستاد کو جہان کہتے ہیں اور اُس کے ماننے والوں نے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں ہیں، ویشنوی عقیدہ اختیار کر لیا ہے جو حسب ذیل ہے:

"وہ کسی جاندار کو اذیت نہیں دیتے۔ ہندو اور مسلمانوں میں جو دوسرے عقیدے کے ہوں اُن سے ملنے جلنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ وہ دن میں پانچ وقت نماز پڑھتے ہیں اور مشرق کی طرف منہ کر کے خدا اور فرشتوں اور پیغمبر کے نام اُن کے وردِ زبان رہتے ہیں، جیسے اللہ، میکائیل، عزرائیل، جبرئیل، محمد وغیرہ، وہ اپنے مُردوں کو دفن کرتے ہیں اور اپنی استعداد بھر دوسروں کو نفع پہونچاتے ہیں۔ اکثر درویش بیماری کا عذر کرتے ہیں اور بھیک مانگتے ہیں اور اس طرح جو کچھ جمع کرتے ہیں وہ اندھوں اور لولے لنگڑوں وغیرہ میں تقسیم کر دیتے ہیں۔"

محسن خانی نے بہت سے اور فرقوں کا ذکر کیا ہے جو اسی طرح آزاد خیال تھے۔ ان میں سیوریئا، شیدائی، ہری رام پوری، ستھرا، جادو، پرتاب مل چڈہ بنادلی، اپن ہیرامن کالیتھ، آزادہ برہمن اور مہر چند سونار ہیں۔

سترھویں صدی کے نصف آخر میں دھرنی داس اور پران ناتھ تھے جو اٹھارھویں صدی کے اوائل تک زندہ رہے۔ دھرنی داس ۱۶۵۶ء میں پیدا ہوا۔ اور چھپرہ ضلع کے موضع سنجھی میں رہتا تھا، اُس کی تعلیمات دو کتابوں ستیہ پرکاش اور پریم پرکاش میں درج ہیں۔ اُس کے ماننے والے آج بھی سارے ہندوستان میں پائے جاتے ہیں۔ حسب ذیل نظموں سے اُس کے خیالات کی توضیح ہوگی:

"چراغ گھر کے اندر (جسم میں) ہے، اُس میں نہ بتی ہے نہ تیل نہ لو۔

دھرنی، انسان کو دل، زبان اور عمل سے اُسی سے وابستہ ہونا چاہیے۔

وہاں (خدا کے گھر میں) آدمی بغیر پیروں کے چلتا ہے اور بغیر ہاتھ کے تالی بجاتا ہے۔

بغیر آنکھ کے وہ منظر دیکھتا ہے اور بغیر کان کے وہ آواز سنتا ہے۔

دھرنی صرف آدھی بلندی تک چڑھ سکا جب کہ اُس نے روشنی کی شکل
بلند ہوتے دیکھی۔
اور اُس نے انتہائی بے مثال شکل کی ایک تصویر دیکھی۔
دھرنی، کرسی جسم کے اندر ہے اور مالک (سلطان) اُس پر جلوہ گر ہے
وہیں وہ تمام حیات اور جہان کو اُس کی آخری حد تک پذیرائی (مجرا)
دیتا ہے'' ۲؎
نیز یہ کہ:
اے میرے بے عقل دماغ سُن! اُس نے تجھے پانی سے پیدا کیا۔
ایسا وہ شوہر ہے جسے خدا کہتے ہیں۔
تم دس مہینے تک (اپنی ماں کے پیٹ میں) جلتے رہے۔
اور جب تم لاچار ہو گئے تو حرکت کی۔
پھر تم نے اپنی زبان سے اقرار کیا، اور (قسمت کی) تحریر بے کار لکھی گئی تھی۔
پھر اے میرے بے عقل دماغ، تم نے وعدہ کیا کہ اب کی اگر تم درد سے نجات
پا گئے تو اُس کی اطاعت کرو گے'' ۳؎

دھرنیوں کے فرقہ کا بانی پران ناتھ کایستھ تھا اور شہنشاہ اورنگ زیب کے زمانے میں سترھویں صدی کے اواخر میں زندہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک ہیرے کی کان دریافت کر کے چھترپال راجہ پنا کے دربار میں بڑا رسوخ حاصل کر لیا۔ وہ اسلام کی مقدس کتابوں سے خوب واقف تھا اور ایک ایسے مذہب کی تلقین کی جو ہندو مسلم مذہب کو ملا دے۔ اُس کی کتاب قلزم سروپ میں جو گجراتی زبان میں ہے۔ اُس نے قرآن اور ویدوں کی عبارتیں نقل کر کے دکھایا ہے کہ یہ متضاد نہیں ہیں۔ اُس کے عقیدہ میں مورتی پوجا، ذات پات کی بندشوں اور برہمنوں کے تفوق کے ترک کا اعلان کیا گیا ہے۔ ہندو اور مسلمان عقاید کی ہم رنگی کے ثبوت میں

چیلا بنانے کی رسم میں دونوں مذہب کے لوگوں کے ساتھ مل کر کھانا بھی شامل تھا۔ اُس نے چودہ کتابیں لکھیں جو سب نظم میں ہیں۔ اُس کے قیامت نامے سے چند اقتباسات ذیل میں دیئے جاتے ہیں۔

"اُمت کے پاس جاؤ اور کہو: اے ایمان والو، اُٹھو اس لئے کہ قیامت قریب آگئی ہے۔

میں، تم سے وہی کہتا ہوں جو قرآن میں ہے، اور میں تمھیں ایک کہانی سُناتا ہوں۔

وہ جو کہ اُمت کا خاص رہنما ہے ہوشیار ہو جائے۔

میں بس یہی تنبیہہ کروں گا کہ گیارھویں صدی (ہجری) میں تم بے خوف ہو جاؤ گے . . . . .

تم سب خواہ ہندو ہو یا مسلمان ایک ہی مشترک مذہب میں ہو گے۔"

وہ پچھلی گیارہ صدیوں کی تاریخ کی تشریح کرتا ہے کہ کیسے پہلے حضرت عیسیٰ آئے، پھر حضرت محمدؐ، پھر امام۔ اور پھر اسی سلسلہ میں ہبوط آدم کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اور شیطان (عزازیل) کا عزم کہ وہ انسان کی نسل کو تباہ کر دے گا۔ پھر وہ مختلف یہودی، مسلم اور ہندو پیش گوئیوں کا ذکر کرتا ہے جو آخری پیغمبر کے آنے کے بارے میں ہیں۔ ـ نکلا یعنی کلنکی اوتار ہو:

"دونوں عالم میں کشمکش تھی اور عمل کی راہ (کرم کھنڈ)، اور قانون (شریعت) کا رواج ہوا۔ اُس نے سب کو حقیقت اور معرفت کی راہ بتائی۔ اُس نے آسمان سے بادلوں کو صاف کیا، کائنات میں سورج کی تابش سے روشنی پھیلائی اور دُنیا کی قوموں کو متحد کیا۔ ساری مخلوق خدا کو پکارتی ہے، اُسی سے عرض حال کرتی ہے، اور اُس کے احکام کو مانتی ہے۔ سبھی مالک کے نفظ (سورۃ) کی یا اللہ کے کلام (لفظ) کی

پرستش کرتے ہیں"۔ ۹

جگ جیون، بولا صاحب، کیشو چند داس اور اُس کی دو خاتون چیلی اسجو، اور دیا بائی، غریب داس، شیو نارائن اور رام سینہی کی سرگرمیوں کا دور اٹھارھویں صدی میں تھا۔

جگ جیون داس یو، پی کے ضلع بارہ نبکی میں موضع سردہا میں ۱۶۸۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ چندیل ٹھاکر تھا اور کبیر کے مذہب کا پیرو۔ اُس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ بارہ نبکی اور لکھنؤ کے درمیان موضع کٹوا میں گزارا اُس کی تعلیمات، اس کی تین خاص کتابوں، جنان پرکاش، مہا پرلے اور پرا تھم گرنتھ میں درج ہیں۔ اُس کے چیلے ہر قوم کے لوگوں میں سے تھے۔ برہمن، ٹھاکر، چمار اور مسلمان "وہ اپنے اور اسلام کے درمیان کچھ ربطِ خیالات قایم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ کم از کم اس کے دو چیلے مسلمان تھے۔" ۱۰

اُس نے یا تو پرانے ست نامیوں کو از سرِ نو منظم کیا جنھیں اورنگ زیب نے شکست دی تھی، یا اُسی نام کا نیا فرقہ بنایا۔

اُس نے توحید کے اصول کی تعلیم دی اور خدا کو وہ تمام صفات سے ماورا (نرگن) جانتا تھا۔ اُس نے خود سپردگی اور دنیا سے بے توجہی پر زور دیا۔ اُس کا عقیدہ تھا کہ انسانی کوششوں کی منزل مقصود گرو کی مدد سے خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ سچائی، نرمی، بے ضرری اُس کے قانون اخلاق کی اصل نیکیاں تھیں۔

مندرجہ ذیل بھجن میں اُس نے مذہب کی داخلیت کی تلقین کی ہے:

"اے لوگو، تسبیح پہننے یا پیشانی پر نشان بنانے سے کیا حاصل؟
کھانا چھوڑنے، روزہ رکھنے یا صرف دودھ پی کر گزر کرنے سے کیا حاصل؟
پانچوں آگ کے سامنے نفس کشی یا چمڑہ کا لباس پہننے سے کیا فائدہ؟

یا ستہ اُٹھا کر کھڑے ہونے یا دھوپ میں بیٹھنے یا نمک چھوڑ دینے سے؟
کھڑے رہنے یا بیٹھے رہنے یا چپ رہنے یا نام جپنے کی کیا وقعت ؟
یا عالِم ہونے یا مقرر ہونے یا بہت علم حاصل کرنے سے ؟
کیوں گھر چھوڑ کر جنگل جاؤ اور تپسیا کرو ؟
دُنیا اُسے بھول جاتی ہے کہ محبت کے بغیر سب بیکار ہے۔
گھر میں رہو، اِدھر اُدھر مارے مارے نہ پھرو، اُس ایک کا دھیان کرو
جو خیال سے آگے اور سہارے سے آگے ہے۔
فضائے دماغ کی وسعت میں اُس کی تشبیہہ نظر آتی ہے وہ سب اسے حد ہے۔
جس کا عقیدہ اُسے پالیتا ہے۔ اُس کی قسمت بن جاتی ہے، اے جگ جیون
اپنا سر گرو کے چرنوں میں رکھ۔ تبھی تو غلطیوں کے جال سے نجات پائیگا۔"[۱]

خدا کا دھیان کیسے کرنا چاہیئے ؟ یہ اس طرح بتایا گیا ہے:
"تمام فکر چھوڑ کر ذکر میں محو ہو جاؤ۔
توجہ (سرتی) کے طوطے کو آسمان پر بٹھا دو، اور ہری کے نام کی تکرار کر کے
اس طرح اُسے سکھاؤ۔
مالک (سائیں) ایک ہے، اُسے ایک ہی جانو۔
اپنے دماغ میں ذرا بھی شک و شبہہ نہ آنے دو۔
جگ جیون داس کہتا ہے: وہاں کلمہ (سرتی) دیکھو۔
دونوں ہاتھ جوڑ کر مالک کی پرستش کرو۔"[۲]

اور تمام انسان لازمی طور پر مساوی مانے گئے ہیں:
"اے سادھو ایک ہی روشنی سب میں چمکتی ہے
اپنے جی میں خوب سوچو۔ کوئی دوسرا نہیں ہے۔

خون اور جسم وہی ہیں۔ کوئی برہمن یا سادھو نہیں ہے۔
کچھ مرد کہلاتے ہیں اور کچھ عورت۔ غیبی پرش (مرد) سب میں ہے"۔[۱۳]

بولا صاحب کا اصلی نام بلاقی رام تھا۔ ذات کا کنبی تھا وہ گلال صاحب کے کھیت جوتنے پر ملازم تھا، لیکن گلال صاحب اُس کے زہد وعقیدت کو دیکھ کر متاثر ہوا اور اُس کا مُرید ہوگیا۔ بولا یاری صاحب کا مُرید تھا اور یو، پی کے ضلع غازی پور میں موضع بھرکودا میں مدرس کی حیثیت سے سکونت اختیار کرلی۔ اُس کے اقوال یوگ کی مشق کے حوالوں سے بھرے ہوئے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ حبس دم کو عبادت کا اہم جزو سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے سوا وہ حسب معمول قسم کا بھگت بھی ہے۔ اُس کی تعلیمات کی ایک مثال یہ ہے:

"جو شخص محبوب کے پیچھے دیوانہ ہے اور نرگن کے گھر (خانہ) میں جام نوش کرتا ہے۔
نرگن مکان ہے اور تریکوتی منزل مقصود اور پرستاروں کی جماعت علم کا ذریعہ۔
انسان کو ہر لحظہ نرگن کے مکان میں جانا چاہیئے اور دن کے آٹھ حصوں میں سرشار رہنا چاہیئے۔
اے بولا، نرگن کی شکل کا لوگوں سے ذکر کر، اور تو نے آسمانوں کا راز پالیا ہے"
خدا پر اپنے ہمہ وقت سہارے کو وہ اس طرح ظاہر کرتا ہے:
"اے مالک، میری حاضری لے اور میرا نام دفتر میں درج کرلے۔ میں ایک غریب بے سہارا سپاہی ہوں۔ مجھے روز کچھ نہ کچھ عطا فرما"۔[۱۵]

کیشو داس ذات کا بنیا تھا اور دہلی کے ایک مسلمان بزرگ یاری صاحب

سنہ ۱۷۲۷-۱۶۶۸ء کے حلقے میں مُرید تھا۔ اُس کا انتباہ (چیتاونی) حسب ذیل ہے۔

"وہ دولت، نشان، شان وشوکت، خودی اور غرور رکھتا ہے۔
وہ دنیا میں کسی ذی روح پر ترس نہیں کھاتا۔
وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اُس کی تمام شان وشوکت عارضی ہے اور یہ کہ
موت اپنا جال لئے پھرتی ہے کہ ایک لمحہ میں فنا کر دے۔
یہ تمام خیمہ گاہ، ہاتھی اور گھوڑے اور ساز وسامان فریب نظر ہیں۔
رخصت ہوتے وقت بجز ہری کے نام کے اور کوئی چیز کام نہ آئے گی۔
میں بار بار تمھیں تنبیہہ کرتا ہوں کہ دنیا (مایا) کی محبت چھوڑ دو۔
اے کیشو، تو خواہشات کے فریب سے کیوں اُلجھن میں پڑتا ہے۔" [۱۶]

چرن داس میوات راجپوتانہ کے موضع دہرا میں سنہ ۱۷۰۳ء میں پیدا ہوا۔
وہ ذات کا دھوسر بنیا تھا اور اپنا فرقہ سنہ ۱۷۳۰ء کے قریب دہلی میں قائم کیا۔ وہ
گرہست کی زندگی بسر کرتا تھا اور اپنے چیلوں میں مرد اور عورت دونوں کو لیتا
تھا۔ آخر الذکر میں سہجو اور دیا بائی کو اپنی بانی کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔
چرن داس کی تعلیم کبیر کے مشابہ ہے۔ اس میں خدا کی وحدت پر، اُس کے نام پر بھروسہ
کرنے کی اہمیت پر، عقیدت کی ضرورت اور گرو کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے گرو
کو دیوتا ماننا چاہیئے۔ وہ سنہ ۱۷۸۲ء میں فوت ہوا۔ چرن داس نے بُت پرستی کی مذمت
کی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

"شوہر پر اپنی نظر رکھو، کسی اور سے تمھیں کیا مطلب؟
تمام دیوتاؤں کو ترک کرو اور صرف ہری کا نام جپو۔" [۱۷]

اُس کے یہاں گرو کا احترام بے حد ہے:

گرو شیو کی مانند ہے جو ہمیں جگاتا ہے۔
گرو برہما ہے، گرو وشنو ہے، وہ ہمارے خلا کو پُر کرتا ہے۔
گرو گنگا کی مانند ہے جو تمام گناہوں کو دھو دیتی ہے۔
گرو سورج کی مانند ہے جو تمام تاریکی دور کر دیتا ہے۔[۱۸]

اُس کی عقیدت کی ایک مثال یہ ہے:۔

"اے غریب نواز، میری عزت کی حفاظت کر، میرے معاملات کو کون سدھاریگا۔
اس لئے کہ میری ہر چیز غلط ہے۔
اے ہری تو بھگتوں سے پیار کرنے والا ہے۔ گرے ہوؤں کو بچانیوالا کہلاتا ہے، لوگوں کے حوصلے پورے کر! اُنھیں ایسی نظر سے دیکھ جو اُن کی سوزش کو ٹھنڈک پہونچائے۔
تو ایک جہاز ہے، میں تیرا ملاح ہوں۔ میں تجھے چھوڑ کر کہیں اور نہیں جا سکتا۔
اے ہری، اگر تو مجھے سزا دیگا اور مجھے چھوڑ دے گا تو مجھے کہیں سکون کی جگہ نہ ملے گی۔ اے مالک، ساری دُنیا جانتی ہے کہ چرنداس نے اپنے کو تیری پناہ میں سپرد کر دیا ہے۔
اگر اُس کی ہنسی ہوئی تو تو بدنام ہوگا۔ براہ کرم اسے سوچ لے"۔[۱۹]

سہجو اور دیا بائی اُسی ذات کی تھیں جس خاندان کا چرنداس۔ اُن کے بھجن نرمی اور محبت سے بھرے ہیں۔

غریب داس ضلع روہتک پنجاب کے موضع چھودانی میں ۱۷۱۷ء سے ۱۷۷۸ء تک رہا۔ وہ ذات کا جاٹ تھا اور زندگی میں گرہست تھا۔ وہ کبیر کے مذہب کا تھا۔ اور بعد میں اُس کے اشعار فارسی الفاظ اور صوفی تلمیحات سے بھر گئے مثلاً:

اے صاحب میری دعا کی صدا اپنے عرش پر سن لے۔
تو میرا پدر اور میری مادر ہے اور تو کریم ہے۔ باپ کو اپنے لڑکے کی عزت
کی حفاظت کرنا واجب ہے۔
اے خالق، میں ہاتھ جوڑ کر تجھ سے التجا کرتا ہوں،
میرا جسم اور دماغ اور دولت تیری نذر ہیں۔ مجھے اپنا دیدار نصیب کر"[20]
پھر کہتا ہے:
"نیک عمل، صبر، تمیز، سمجھ، رحم اور مسلسل دھرم، نیز عقل، یقین اور ایمان
کو قائم رکھو اور تم اُس مقصد کو حاصل کر لو گے جو ان کی حقیقت ہے"۔[21]

رام چرن، رام سنیہی فرقہ کا بانی ۱۷۱۸ء میں موضع سوسنیا، واقع جے پور
میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے راما دت تھا لیکن بعد کو بت پرستی کا سخت مخالف ہو گیا اس لئے
برہمنوں نے اُسے بہت ستایا۔ اس فرقہ کا صدر مقام شاہپور میں ہے، لیکن اس
کے نمائندے اور کئی جگہ ہیں۔ اس فرقہ میں صرف سادھو ہیں اور کوئی دنیادار آدمی
نہیں ہے۔ یہ بتوں کی پوجا نہیں کرتے۔ ان کی مذہبی عبادتیں تقریباً مسلمانوں سے
مشابہ ہیں۔ ان کے مندروں میں ہر روز پانچ عبادتیں ہوتی ہیں۔"[22] اس فرقہ میں
ہر ذات کا آدمی شامل ہو سکتا ہے۔ ان کا مذہبی اور اخلاقی نظم سخت ہے اور اس کی
تعمیل کرانے کے لئے عہدہ دار مقرر ہیں۔

شیو نارائنی فرقہ تقریباً اٹھارھویں صدی (۱۷۳۴ء) میں قائم ہوا۔
اس کا بانی سوامی نارائن سنگھ نروانی راجپوت قبیلہ کا تھا اور ضلع بلیا بن رسٹرا کے قریب
موضع چیندراور کا باشندہ تھا۔ اس فرقہ کی تین خانقاہیں ضلع بلیا میں ہیں اور

ایک غازی پور میں یشیونارائنی صرف پاربرہما کی پرستش کرتے ہیں اور اپنی گرنتھ کا احترام کرتے ہیں۔ ہر طبقہ کے لوگ بلا لحاظ ذات یا فرقہ کے اس میں شامل کر لیے جاتے ہیں۔ اس فرقہ کا جب کوئی آدمی مرتا ہے تو اس کی لاش اس کی وصیت کے مطابق دفن کی جاتی، یا جلائی جاتی، یا دریا میں پھینک دی جاتی ہے۔ مغل شہنشاہ محمد شاہ اس فرقہ کے بانی کا مرید تھا جیسا کہ حسب ذیل شعر سے معلوم ہوتا ہے:۔

اُس نے محمد شاہ کو کلمہ سکھایا

اور اُس کی مہر حاصل کر کے اپنے فرقہ کی تبلیغ کی"[۲۳]

شہنشاہ کی تائید سے اس فرقہ کو وقار حاصل ہو گیا اور اس لیے خوب پھیلا۔ مہراب تک اس کے صدر مقام میں محفوظ ہے۔

اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں سہجانند، دولن داس، لکال، بھیکا اور پلٹو داس کو فروغ حاصل ہوا۔ یہ اُس لہر کے صف آخر میں تھے جو پندرھویں صدی میں کبیر سے چلی اور بعد کی تین صدیوں میں بھرپور توجہ سے تیزی کے ساتھ سارے ہندوستان میں پھیل گئی۔ لیکن اٹھارھویں صدی کے اواخر میں ڈھیلی پڑ گئی جس سے ایک ذہنی خلا پیدا ہوا اور اُس میں یورپین لہریں آنے لگیں، یہ سب اُنھیں خیالات سے متاثر تابعین تھے اور شارح و مبلغ مذہبیت میں کوئی نئی چیز نہیں اضافہ کی۔ نہ عقیدتمندانہ شاعری کے اس بیش قیمت ذخیرہ میں کوئی قابل قدر اضافہ کیا۔ سماجی ہیجان ختم ہو چکا تھا، سلطنت پاش پاش ہو رہی تھی۔ اور سماج کشمکش اور بدنظمی سے شکست ہو رہا تھا۔ ان حالات میں انسانوں کے دماغ مفلوج تھے اور سرگرمیوں پر لگام لگ گئی تھی۔ ہندوستان تخلیق سے ناچار ہو گیا تھا۔

سہجانند سوامی نارائنی فرقہ کا بانی اجودھیا کے قریب ۱۷۸۰ء میں پیدا ہوا۔ اس

نے ایک خدا کی پرستش کی تلقین کی جسے وہ کرشن یا نارائن کہتا تھا اور جس کا اوتار وہ خود تھا۔ اُس نے جان مارنے یا جانور کا گوشت کھانے یا شراب یا مسکرات استعمال کرنے کی ممانعت کی، جنسی تعلقات پر سختی کی اور چوری، ڈاکہ، بہتان، خودکشی اور دوسری برائیوں کی مذمت کی۔ اُس نے ذات پات کے امتیاز کو نہیں مانا اور بُت پرستی کو مسترد کر دیا۔ اُس کے مبلغین مجرد تھے۔ اُس کے خیالات کولی، بھیل اور مغربی ہند کے کاٹھیوں میں پھیلے۔ اُسے مرہٹہ پیشواؤں نے بہت ستایا، مگر اُس نے اذیت سہنے اور انتقام نہ لینے کے اصول کی تلقین کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُس کے بہت سے ماننے والے مار مار کر ہلاک کر دیئے گئے۔

دولن داس، جگجیون داس کا چیلا تھا۔ جس نے ستنامی فرقہ کو پھر سے منظم کیا۔ وہ سوم بنسی چھتری تھا اور ضلع رائے بریلی میں رہتا تھا۔ اُس نے اپنے اشعار میں منصور، شمس تبریز، نظام الدین اور حافظ کا ذکر کیا ہے۔ ایک نظم اس طرح کی ہے:

"اب دل کی اُداسی جاتی رہی اور معشوق کا جلوہ نظر آیا۔
بزرگوں کی صحبت میں رہ کر میں نے اپنا سر سچے ہادی کے سامنے جھکا دیا۔
ہر وقت اُس کی صورت میرے تصور میں ہے اور اُس کی شکل میرے دل میں چمکتی ہے۔ بو علی قلندر اور فرید اور تبریز، سب نے اسی عقیدہ کا گُن گایا۔
خلوص اور تحمل کے ساتھ اُس نے مجھے اللہ کو دکھایا، جو لامکاں اور حدودِ نظر سے دور ہے۔
اے لوگو! دیکھو دولن نے جس کا گرو جگجیون ہے، معشوق کو اپنے دل کے اندر جگہ دی ہے۔ اور بے نظیر شوہر اور غیبی حضور میرے دل کے اندر آگیا ہے۔"[۲۴]

گلال جو اٹھارھویں صدی کے ربع آخر میں پیدا ہوا، غازیپور ضلع کے موضع لشاری کا تھا۔ وہ ذات کا چھتری تھا اور بولا صاحب کا چیلا تھا۔ اُس کی شاعرانہ مہارت اور مذہبی عقاید کا اندازہ اُس کے اشعار سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک نظم اس طرح کی ہے:

"دماغ کی مگس بسنت گاتی ہے۔
لامکاں میں بے چھیڑی ہوئی راگنی بج رہی ہے۔
کنول کھلتا ہے اور مگس شور کرتی ہے۔
روشنی اپنی تابانی پھیلاتی ہے۔
اُسے بار بار دیکھ کر دل خوشی سے معمور ہے۔
جب اُلجھتا ہے تو جال میں پھنس جاتا ہے۔
روشنی کی لپک لہریں لیتی ہوئی آتی ہے۔
میرا دل کنول کے قدموں پر ہے۔
نہ وہ آتا ہے (پیدا ہوتا ہے) نہ جاتا ہے۔ روح مرتی نہیں۔
خوشی خوشی وہ غیر فانی شراب کے جام پر جام پیتا ہے۔
مالک رسائی سے دور، مشاہدہ سے دور، نظر سے دور ہے۔
میں نے مالک کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر پا لیا ہے۔
گلال کہتا ہے، میری خواہش پوری ہو گئی ہے۔
میں یم پر فتح پا گیا اور روشنی میں جگہ پا لیا۔" ۲۵

بھیکا گلال کا چیلا تھا۔ اُس نے غازی پور میں اپنے گرو کے انتقال کے بعد اُس کے جانشین کی حیثیت سے تلقین کی۔ اُس کا وحدت وجودی کا نقطۂ نظر ایک

نظم سے ظاہر ہوتا ہے جو اس مفہوم کی ہے :۔

"وہ خود مٹی ہے جس سے کمہار نے لاکھوں برتن بنائے ہیں۔ کمہار کی تخلیق میں

حیرت انگیز تنوع ہے۔

نام سونا ہے جو زیور بن کر دوسرا ہو جاتا ہے

مگر چاہے وہ خالص ہو یا غیر خالص، اصل خود سونا ہے۔

پھین، حباب، دھارے اور لہریں بہت ہیں۔

مگر جان لو کہ پانی وہی ہے، خواہ میٹھا ہو یا کھاری۔

روح کی ذات ایک ہے۔ بھیکا کا یہ عقیدہ ہے۔

ڈاکو اُسی کی سرکار کے ہیں اور رہنز مسافر۔" ۲۶

پلٹو داس ضلع فیض آباد کے موضع ناگپور جلال پور کا باشندہ تھا وہ کندو بنیا قوم کا تھا اور بھیکا کے فرقے کا۔ ایک نظم سے اُس کی زندگی کے حالات پر روشنی پڑتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے :۔

"پلٹو پرشاد کہتا ہے وہ نکا جلال پور میں پیدا ہوا اور اودھ میں رہا۔ اُس

کی پیدائش نے دنیا میں ہلچل پیدا کر دی۔

اُس نے چار ذاتوں کو مٹا دیا اور بھگتی کی جڑ قائم کر دی، اور گرو گوبند کے

باغ میں پلٹو پھول کھلا۔

[illegible] پور میں درویش ہو گیا اور اودھ میں کمر کھول دی۔

خدا دل نے [illegible] ہے پلٹو کہتا ہے وہ غیر مشروط تاجر ہے۔" ۲۷

اُس نے کبیر ہی کی طرح صوفی خیا[illegible] کا اظہار کیا اور اپنے باعظمت پیشرو کی طرح دونوں مذاہب کے میل کی کوشش کی۔

شیواجی کا ہمعصر تھا اور اُسی نے اُس جذبہ کو اُبھارا جس نے مرہٹہ قوم کو مشترک مقاصد جذبات میں متحد کر دیا، وہ پونا کے قریب موضع دیہی میں تقریباً ۱۶۰۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ اُس کی ذات مرہٹہ تھی اور وہ اُس خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو کئی نسلوں سے وِیٹھوبا کا پرستار تھا۔ اس کا باپ ایک چھوٹا سا تاجر تھا اور جب کہ ٹوکارام تیرہ ہی سال کا بچہ تھا اس کے باپ نے اپنا کاروبار اُس کے سپرد کر دیا تھا۔ چار سال بعد جب اُس کے باپ کا انتقال ہوا تو کاروبار بگڑ گیا مگر کچھ دنوں کے لئے اُس کی ایک بیوی کی مدد سے پھر سنبھل گیا۔ تاہم یہ فروغ دیرپا نہیں ہوا۔ ٹوکارام نے اپنا سارا سرمایہ ایک ضرورتمند شخص کو دیدیا جو قید ہونے والا تھا اور خود دیوالیہ ہو گیا۔ اس کے بعد قحط پڑا اور اس کی بیوی فاقوں سے مر گئی۔ ٹوکارام دنیاوی زندگی سے سخت بیزار ہو گیا۔ اپنا سارا کاروبار ترک کر کے ہمہ تن دھیان اور ریاض میں مشغول ہو گیا۔ اس کی زہد و اطاعت کی زندگی نے ہر طرف لوگوں میں اُسے ہردلعزیز بنا دیا۔ لیکن برہمنوں کو اس کی شہرت پر حسد ہوا اور انھوں نے ٹوکارام کو بہت ستایا۔ لیکن شیواجی جس کا ستارہ اس وقت بلند ہو رہا تھا اس کا مداح ہو گیا اور اُسے دولت، آرام اور آسائش دینا چاہا جس سے قدرتاً اس نے انکار کر دیا۔

ٹوکارام کی تعلیمات اُس کی متعدد ابھنگوں میں درج ہیں جن کی تعداد پانچ اور آٹھ ہزار کے درمیان ہے۔ ان میں مذہب کے اُن تمام مسائل اور پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے جو اُس زمانہ میں ہندوستان کے لوگوں میں زیر بحث تھے۔ مثلاً خدا کی فطرت، دنیا سے اور انسان سے اُس کا تعلق، خدا کا رحم اور انسان کا مقسوم، اُس کے حصول کا طریقہ، نیکی کا معیار، عقیدت کا راستہ، پرستار کی مشکلات، مصائب اور کامیابیاں، مذہبی زندگی کے مختلف مدارج میں پیش آنے والے جذبات، دنیا اور احساسات کے پھندے درویشوں کی حقیقت، گرو کی ضرورت، خارجی رسوم کا بے مصرف ہونا، سماجی امتیازات

کی عام مساوات وغیرہ، وغیرہ

خدا کا تصور تُوکا رام کا تقریباً وہی تھا جو کبیر کا۔ وہ کہتا ہے:۔

"اُس کی نہ شکل ہے نہ جائے قیام، نہ نام۔ وہ جہاں بھی ہم جائیں وہاں موجود ہے۔ وٹھل ہماری ماں اور بہن ہے۔ خدا نہ شکل جانتا ہے نہ شکل کی تبدیلی۔ وہ متحرک اور غیر متحرک دنیا میں رچا ہوا ہے۔ وہ نہ صفات والا ہے نہ بغیر صفات کے، اور اُسے جان ہی کون سکتا ہے؟ تُوکا کہتا ہے جو خدا پر ایمان نہیں رکھتا، اُس پر وہ کبھی توجہ نہ کریگا۔"

حسب ذیل بھجن میں خدا کے محیط کُل ہونے، زندگی کا احترام کرنے اور تمام اعمال خدا کے سپرد کرنے کی تعلیم دی گئی ہے:۔

"میں تیرے نقشِ قدم ہر جگہ دیکھتا ہوں۔ صورت، نام، شکل سب بادل کے رنگ کی ہستیوں کے ہیں۔ اگر ہم زمین پر لوٹ جائیں تو بھی سوا اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں خدا کی مورتیں کھڑی ہوں اس لئے کہ ہمارا دماغ تیری محبت سے بالکل لبریز ہے۔ وقت کا ہر لمحہ ہمارے لئے مبارک ہے۔ اے خدا تو ہی ہمارا سب کچھ ہے، ہماری زندگی ہماری امید اور ہمارا مشغلہ۔ جب ہم اپنا کھانا ختم کرکے پھل یا پان کھائیں تو یہ سب تیری عظمت پر قربان ہے۔ جب ہم چلتے ہیں تو تیرے ہی خیال کے گرد چلتے ہیں۔ سوتے میں ہم تیرے ہی آگے سرنگوں ہوتے ہیں، جیسے سڑک پر ایک لکڑی رکھی ہو۔ جب ہم لوگوں سے بات کرنے کے لئے ملتے ہیں، تو تیری ہی صورت ہر ایک میں دیکھتے ہیں، جھیلیں، دریا اور کنوئیں ہمارے لئے مقدس مقامات ہیں جن میں گنگا کا پانی بھرا ہے۔ محل، منزلوں کے مکانات اور گھاس پھوس کے جھونپڑے، سب خدا کے مندر ہیں۔

ہر آواز جو ہم سُنتے ہیں، ہری کا نام ہے، خواہ کوئی بھی الفاظ بولے جائیں۔

دنیش چندر سین نے اپنی معرکہ آرا تصنیف بنگالی زبان و ادب کی تاریخ میں مسلمان بادشاہوں کی سرپرستی کے احسان کا پُرجوش اعتراف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ادبی حیثیت کی بلندی تک بنگالی زبان کی ترقی کئی اثرات کی رہین منت ہے، جن میں سے مسلمانوں کی فتح بلاشبہہ سب سے بالاتر ہے۔ اگر ہندو راج خود مختار رہتے تو بنگالی کو شاید ہی درباروں تک رسائی کا موقعہ ملتا۔"[1] بنگال کے مسلمان حکمرانوں نے جو بنگالی بولتے اور سمجھتے تھے، رامائن اور مہابھارت کا سنسکرت سے بنگالی میں ترجمہ کرنے کے لئے پنڈتوں کو مقرر کیا۔ مہابھارت کا ترجمہ ناصر شاہ کے حکم سے کیا گیا جو ۱۳۲۵ء تک گور میں حکمراں رہے۔ ودیاپتی، مشہور میتھلی شاعر نے اپنی نظم ناصر شاہ کے نام سے معنون کی اور سلطان غیاث کا ذکر تعریف کے ساتھ کیا۔ راجہ کنس نے جس کا جانشین مسلمان ہو گیا تھا، رامائن کے مترجم کرتی تو اس کی سرپرستی کی۔ اُس کے دربار پر مسلم اثرات کا غلبہ تھا۔[2] بھاگوت کا ترجمہ حسین شاہ بادشاہ کی سرپرستی میں ہوا۔ اُس کے مترجم ملا دھر واسو کو گنراجا خان کا خطاب عطا ہوا۔ حسین شاہ کے جنرل پرنگل خاں نے مہابھارت کا ایک اور ترجمہ کویندر پرمیشور سے کرایا۔ پرنگل خاں کے لڑکے چھوٹی خاں نے جو چاٹگام کا گورنر تھا۔ سری کرن نندی کو مہابھارت کے اسوامیدھ پرب کے ترجمہ پر مقرر کیا۔ ایک مسلمان علاول نے ملک محمد جائسی کی ہندی پدماوت کا اور چند فارسی کتابوں کا بنگالی میں ترجمہ کیا۔ "مسلمان بادشاہوں اور امراء کے سنسکرت اور فارسی کتابوں کے بنگالی میں ترجمہ کرانے اور اس کی سرپرستی کرنے کی ایسی مثالیں بے شمار ہیں، اور ہمیں یہ یقین ہوتا ہے کہ بنگال کے طاقتور مسلمان حکمرانوں نے جب اپنے درباروں میں بنگالی کی اس طرح قدر کی تو ہندو راجاؤں نے بھی قدرتاً ان کی تقلید کی ہو گی ۔ ۔ ۔ ۔ اس طرح مسلمان امراء کی تقلید میں ہندو راجاؤں کا اپنے دربار میں بنگالی شاعروں کا ملازم رکھنا فیشن ہو گیا۔"[3]

ہندو آبادی سے مسلمانوں کے تعلقات کے نتائج بنگال کے ہندو فرقوں کی تاریخ میں جلد ظاہر ہو گئے۔ پرانے مذہب کے ماننے والے برہمنوں کے استیصال سے حتیٰ کہ مسلمانوں کی شکست و ریخت سے بھی خوش ہوئے۔ مہایان عقیدہ کی ایک بدلی ہوئی شکل دھرم مذہب کے ماننے والے اُن لوگوں کی سزا یابی پر اپنی خوشی کو ضبط نہ کر سکے جو اب تک انھیں ستاتے تھے۔ اُن کی مقدس کتاب سوریہ پوران میں جو گیارھویں صدی میں رمتی پنڈت نے لکھی، ایک باب "نرنجن کا غصہ" (نرنجنیر رکھم) ہے جو بظاہر پودھویں صدی میں بڑھایا گیا ہے۔ اس میں جاج پور کے اندر مسلمانوں اور برہمنوں کی جنگ کا حال لکھا ہے۔ دنیش چندر سین نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

"جاج پور اور مالدہ میں سولہ سو خاندان ویدک برہمنوں کے جمع ہوئے۔ وہ دس بارہ بارہ کی ٹکڑیوں میں بٹ کر منتر پڑھتے اور کوستے ہوئے انھوں نے مذہبی ٹیکس نہ دینے والے ست دھرمیوں (بدھسٹوں) کو قتل کرنا شروع کیا۔ وہ ویدوں کے منتر پڑھتے تھے اور پڑھتے وقت اُن کے منہ سے آگ نکلتی تھی۔ ست دھرم کے ماننے والے یہ دیکھ کر لرز گئے اور دھرما سے دعا کی، اس لئے کہ اس مصیبت میں اور کون مدد کر سکتا تھا۔ اس طرح برہمنوں نے خلق کو تباہ کرنا شروع کیا، اور اس زمین پر بڑی بے رحمی دکھائی گئی۔ دھرما جو بیکنٹھ میں رہتا ہے یہ سب دیکھ کر رنجیدہ ہوا۔ وہ مسلمانوں کی شکل میں دنیا میں آیا۔ اُس کے سر پر کالی ٹوپی تھی اور اُس کے ہاتھوں میں تیر کمان تھے، وہ گھوڑے پر سوار تھا اور خدا کہلاتا تھا۔ نرنجن نے بھست (بہشت) میں جنم لیا۔ سارے خدا ایک خیال کے تھے اور پیجامے پہنے ہوئے تھے۔ برہما نے محمد کا اوتار لیا۔ وشنو نے پیغمبر کا اور شیو ادم (آدم) ہو گیا۔ گنیش غازی بن کر آیا۔ کارتک قاضی بن کر، نارد سیکھا (شیخ) ہو گیا اور اندر مولانا۔ آکاش کے رشی فقیر ہو گئے، سورج، چاند اور دوسرے دیوتا سپاہی بن کر آئے اور نقارہ بجانے لگے۔ چنڈی دیوی نے

حیابی بی کا اوتار لیا اور پدماوتی بی بی نور ہو گئی۔ سب خدا ایک خیال ہو کر جاج پور میں داخل ہوئے۔ اُنھوں نے مندر اور مٹھ گرا دیئے اور بچہ ڈ پکڑو چلائے۔ دھرما کے پیروں پر گر کر رمئی پنڈت گانے لگا" اوہ کتنا بڑا خلفشار"۔ ۱۲

دھرم گجن اور بڑا جنانی کے گیت برہمنوں کے خلاف بغض وحسد سے بھرے ہیں۔ اور مسلم خیالات ان میں بکھرے ہوئے ہیں۔ ایک گیت دیہارا بھنگ (مندر کی شکست) ہے۔ جس کا عنوان دھرم پاجا پدھاتی (دھرم کی پوجا کا طریقہ) ہے:۔

"بھیر دیہارا بھنگ کا حال۔

خونکار اپنا منہ پچھم کی طرف کر کے پوجا کرتے ہیں، کچھ علی کو اور کچھ ما مور (محمد) سی (مالک) کو۔

میاں کسی جاندار کو نہیں مارتا ہے، نہ مُردے کھاتا ہے۔

وہ دھیمی آنچ پر اپنا کھانا پکاتا ہے۔

ذات پات کے امتیاز دھیرے دھیرے مٹ جائیں گے، کیونکہ دیکھو ایک مسلمان ہندو خاندان میں ہے۔

خدا کے رحمان نے ایک جلسہ کیا۔

کوا پوچھتا ہے اور دھرما فیصلہ کرتا ہے کہ خدا پہلے کہاں پیدا ہوا۔

اے خدا میں جانتا ہوں کہ تو سب سے بڑا ہے۔

مجھے تیری زبان سے قرآن سُننے کا کتنا اشتیاق ہے!

نرنجن اللہ کے روپ میں آکر برکت دے گا۔

امین کے دشمنوں پر قطب کا عذاب نازل ہو"

بڑا جنانی دا اعلان، اس طرح ختم ہوتا ہے:

پیر پیغمبر اپنی برکات ہم پہ نازل کریں اور ہمارے طاقتور دشمن قطب کے عذاب میں مبتلا ہو کر فنا ہوں۔

اس طرح رمتی پنڈت نے محض اعلان کا گیت گایا (اور وہ اُمید کرتا ہے کہ) مالک رہنما پر برکت نازل کرے گا۔"[۵]

ایک زمانے میں شیو کی پوجا بنگال کے مذہب کا نمایاں عنصر تھا۔ ہیون تسیانگ ہی کے زمانے میں بنگال کے شیوی حکمراں شیش ناگ نے بدھسٹوں کو ستایا۔ اُن کے مندر توڑ ڈالے اور بدھ کی مورتی کی جگہ شیو کی مورتیاں رکھ دیں۔ اِن کے بعد شیو کی پوجا کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ لیکن مسلمانوں کی فتح سے جو تبدیلی رونما ہوئی اس میں شیو کی پوجا پہ زوال آیا اور نئے مذہب پیدا ہوئے۔ دنیش چندر سین کے الفاظ میں:-

مسلمان اپنے مضبوط زندہ مذہب کے ساتھ اب بنگال میں داخل ہو گئے تھے۔ ان کے قرآن میں جسے یہ الہامی سمجھتے ہیں یہ لکھا ہے کہ مسلمانوں کا خدا مومنوں کی مدد کرتا ہے اور غیر مومنوں کو تباہ کر دیتا ہے۔ ایک مشخص خدا پر اسلام کے پختہ عقیدہ کا اس ملک میں مذہب کی ایسی صورتوں سے مقابلہ کرنا تھا جس میں دیوتا کے شخصی عناصر غالب ہوں۔ اس طرح سکتا اور وشنو کے مذاہب سرسبز ہوئے اور شیو کا مذہب جس کا نصب العین غیر مشخص اور صوفیانہ تھا، جس میں انسان ایدویتہ وادا میں خدا کے درجے تک پہونچ جاتا ہے رفتہ رفتہ پیچھے ہٹنے لگا، اس لئے کہ عوام الناس اُس کی غیر مرئی خصوصیات کو نہیں سمجھتے تھے۔"[۶]

ہندو مذہب اور اسلام نے ایک دوسرے کو متاثر کیا اور اس کے نتیجہ

میں عجیب عجیب جامع اضداد عقاید و رسوم نمودار ہوئے، ہندو مسلمانوں کے مزارات پر مٹھائیاں چڑھانے قرآن سے فال نکالنے اور بدروحوں کو دور کرنے کے لیے قرآن گھر میں رکھنے اور مسلم تقریبات منانے لگے۔ مسلمانوں نے بھی جواباً یہی کیا۔

اس قریبی رفاقت سے ایک مشترک خدا یعنی ستیہ پیر کی پرستش مسلمان اور ہندو دونوں کرنے لگے۔ حسین شاہ بادشاہ اس عقیدہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے اور اگر یہ صحیح ہے تو اُسے اکبر اعظم کا پیشرو سمجھنا چاہیے۔

لیکن اس باہم اثر پذیری کا اہم ترین نتیجہ وہ تحریک تھی جو چیتنیہ نے شروع کی۔ بنگالی زبان وادب کی تاریخ میں چیتنیہ کی پیدائش کے پہلے کے مذہبی حالات مختصراً یہ بیان کیے گئے ہیں :-

"برہمنوں کا اقتدار ظالمانہ ہو گیا تھا۔ ذات پات کے ضوابط سخت تر ہوتے گئے، جیسے کہ کلینیزم لکیر کی فقیر بن گئی، گو کہ برہمن مذہب میں بہتر تصورات کے حامل تھے تاہم ذات پات کی بندشوں سے انسان انسان کے درمیان خلیج بڑھتی جاتی تھی۔ سماج کے ادنیٰ طبقے اونچی ذات کے استبداد سے کراہ رہے تھے اور اونچی ذات والوں نے علم کا دروازہ ادنیٰ ذاتوں پر بند کر رکھا تھا۔ ادنیٰ ذات والے بلند تر زندگی تک رسائی سے محروم بھی کر دیے گئے تھے اور نئے مذاہب پورانک کے اجارہ دار برہمن ہو گئے تھے جیسے کہ مذاہب بھی کوئی مالِ تجارت تھا۔" [۲۸]

اسلام کا سادہ مذہب اور اس کے جمہوری تصورات اس سماج میں دخل انداز ہوئے اور ایک ہیجان پیدا کیا، جسے مرکزیت چیتنیہ نے دی۔ وہ ۱۴۸۵ء میں بمقام ندیہ ایک برہمن خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ اُس کے بچپن ہی میں فوت ہو گیا تھا۔ اُس کی ماں نے اُسے مدرسے بھیجا جہاں وہ گرامر اور منطق میں ماہر ہو گیا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اُس کی شادی ہو گئی اور بیس برس کی عمر میں وہ مدرس

ہو گیا۔ لیکن بعد کو وہی جذبہ جس نے کتنے ہی سنجیدہ ہندوؤں سے دنیا کو ترک کرایا اُس پر بھی طاری ہو گیا۔ اُس نے گھر بار چھوڑ کر سارے ملک کا چکر لگایا۔ اپنی سیاحت کے دوران میں وہ سادھوؤں اور درویشوں سے ملا۔ کرشن داس نے جو اس کی زندگی کے حالات لکھے ہیں اُس میں بندرابن کے قریب اُس کی پٹھانوں سے ملاقات کا حال اس طرح بیان کیا ہے: "ایک مسلمان سنجیدہ آدمی جو سیاہ کپڑوں میں ملبوس تھا اور پیر کہلاتا تھا اس کا دل گرو (چیتنیہ) کو دیکھ کر پگھل گیا۔ اس نے اپنی مقدس کتاب کی بنیاد پر وحدت اور ایک مشترک خدا کی تلقین کی" لیکن گرو نے اس کا رد کیا۔ "چیتنیہ کی زندگی میں بہت سے ایسے واقعات ہیں، جن سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان سے بڑی محبت کرتا تھا" [۹] لیکن خواہ وہ یونان سے محبت کرتا تھا یا نہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی تعلیم یونان کے خیالات سے متاثر ہے۔ وہ ۱۵۳۳ء میں فوت ہوا۔

چیتنیہ کے مذہب کا لب لباب کرشن داس نے دو جملوں میں دیا ہے "اگر کوئی شخص کرشن کی پوجا کرتا ہے اور اپنے گرو کی خدمت کرتا ہے تو وہ فریب نظر کے جال سے چھوٹ جاتا ہے اور کرشن کے پیروں کو پا جاتا ہے" [۱۰] اور انھیں (تحریریات) کو اور ذات پات کی بندشوں پر مبنی مذہبی اصولوں کو ترک کر کے (میگا و نیبوی) لاچار ہو کر کرشن کی پناہ لیتا ہے" [۱۱] اس طرح چیتنیہ نے برہمنوں کے تمام مذہبی رسوم کے نظام کی مذمت کی اور ہری کے عقیدہ کی تلقین کی۔ اُس کے عقیدہ کے بموجب پوجا محبت اور عقیدت اور موسیقی اور رقص میں ہے جس سے ایک وجدانی کیفیت پیدا ہو اور حضوری قلب حاصل ہو جائے۔ تمام آدمی بلا لحاظ فرقہ و مذہب اس پرستش کو بجا لانے کے اہل ہیں۔ چیتنیہ کے چیلے ہندو سماج کے ادنیٰ ترین طبقوں اور مسلمانوں میں سے تھے اُس کے تین خاص چیلے روپ، سناتن اور ہری داس تھے۔

چشتیہ کے مذہب سے ایک شاخ کرتا بھج فرقے کی پھوٹی۔ اس فرقہ کا بانی ایک سدگوپ مسمی رام شمرن پال عرف کرتا بابا تھا۔ وہ تقریباً سترھویں صدی کے آخر میں چکدہا کے قریب ضلع ندیہ میں پیدا ہوا۔ اُس کی پیدائش کی پیشین گوئی ایک مسلمان درویش نے کی تھی جس نے اُس کی پرورش بھی کی۔ کرتا چوراسی[۸۴] سال کی عمر تک زندہ رہا اور اپنی زاد بوم کے قریب ایک گاؤں میں فوت ہوا۔ اُس نے اپنے پیچھے بائیس چیلے (بائیس فقیر) چھوڑے جن میں سے ایک مسمی رام دلال سرگروہ فرقہ کی حیثیت سے اُس کا جانشین ہوا۔ اسی میں مسلم درویش کی روح نے جسم لیا۔ اُس نے اس فرقہ کو منظم کیا اور اس کی تعلیمات ایک نظم میں بیان کیں۔ کرتا بھج فرقہ کے حسب ذیل اصول ہیں :۔

۱۔ صرف ایک خدا ہے جس نے کرتا کا اوتار لیا ہے۔

۲۔ مہاشے یا روحانی رہنما کو ہمہ تن اُس کے براتی یا چیلوں میں ہونا چاہیئے۔

۳۔ اس فرقہ کے منتروں کو نجات حاصل کرنے اور مادی فلاح کے لئے دن میں پانچ بار دوہرانا چاہیئے۔

۴۔ گوشت اور شراب سے پرہیز کرنا چاہیئے۔

۵۔ جمعہ کا احترام کرنا چاہیئے اور یہ دن مذہبی دھیان اور بحث میں صرف کرنا چاہیئے۔

۶۔ اس مذہب میں اونچ ذات میں یا نیچ ذات یا ہندوؤں، مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔ مسلمان کئی مرتبہ معلم کے درجہ پر فائز ہوئے، اس فرقہ کے لوگ ساتھ مل کر کھانا کھاتے ہیں، کم از کم سال میں ایک یا دو مرتبہ۔

۷۔ اس فرقہ سے وابستگی کے لئے کسی ظاہری نشان کی ضرورت نہیں ہے، ہندو اپنا زنار باندھے رہے اور مسلمان کو اس کا رکن بننے پر داڑھی منڈانے کی ضرورت نہیں ہے۔

۸۔ پر جوش محبت یا بھکتی بس صرف اسی ایک مذہبی عمل کی ضرورت ہے۔

تقریباً تیرھویں صدی کے آخر میں مسلمانوں نے دکن کی فتوحات شروع کیں۔ چودھویں صدی کے وسط تک انھوں نے نہ صرف سارے دکن کو تسخیر کر لیا بلکہ ایک خود مختار سلطنت بھی وہاں قائم کر لی تھی۔ دکھن کے بہمنی حکمرانوں نے اپنے بنگال کے ہمعصروں ہی کی طرح اپنی محکوم قوموں کے ادب اور فن کو فروغ دیا۔ عادل شاہی اور قطب شاہی سلطنتوں کے دفاتر میں مرہٹی زبان استعمال ہوتی تھی۔ اور مرہٹے بطور دیوانی حکام کے اور نیز بطور کمانڈر کے مقرر ہوتے تھے۔ قطب شاہ ذہنی ترقی کا سرپرست تھا اور وہ خود اعلیٰ ذہانت کا شاعر تھا۔ اور دکھنی زبان میں جو ہندی اور فارسی کی مخلوط تھی بہت کچھ تصنیف کیا۔ ہندو اور مسلمانوں کے ربط نے مہاراشٹر میں بھی وہی تہذیبی منظر پیدا کیا جیسا کہ ہندوستان اور بنگال میں ہوا تھا۔[۱۲] مرہٹی بزرگوں اور بھجن نوازوں نے اُسی طرح دونوں مذہبوں کا امتزاج کیا جیسا کبیر اور نانک نے شمال میں کیا تھا۔ رانا ڈے نے اس تحریک کے آغاز کا حال اس طرح بیان کیا ہے :۔

"ان پیمبروں (کبیر، نانک وغیرہ) کے دماغوں پر مسلمانوں کے مذہب توحید کی شدت صاف طور پر مرتسم تھی۔ دتاتریہ یا ہندو تثلیث کے اوتاروں کے پرستار اکثر اپنے دیوتاؤں کو مسلمان درویشوں کے لباس میں ملبوس کرتے تھے۔ یہی اثر اور زیادہ گہری شکل میں مہاراشٹر کے عوام کے دماغوں پر عمل کر رہا تھا، جہاں برہمن اور غیر برہمن معلم دونوں رام اور رحیم کو ایک ماننے، مذہبی رسوم کی بندشوں، اور ذات پات کے امتیازات سے آزادی اور انسان اور مذہب کے مشترک خدا کی محبت میں متحد ہو جانے کی لوگوں کو ہدایت کرتے تھے۔"[۱۳]

مہاراشٹر میں انقلاب کی تاریخ جنا نیشور کے زمانے سے شروع ہوتی ہے جس نے مرہٹی زبان میں بھگوت گیتا کی شرح ۱۲۹۰ء میں مکمل کی۔ مہاراشٹر کی زبان اور

خیالات پر جنانیشور نے زبردست اثر ڈالا۔ لیکن جن کثیر التعداد بزرگوں نے اس علاقے کے مذہب کو بدل دیا اور انسانوں کے دماغوں کو پجاریوں سے دبے ہوئے رسوم کے تنگ عقیدے سے آزادی اور محبت کی طرف پھیر دیا، ان میں سب سے پہلا شخص نام دیو ہے۔ بھگتوں کی طویل فہرست میں اسی کا تاریخی نام مہاراشٹر، ہندوستان، راجپوتانہ اور پنجاب کے ہر بزرگ کی زبان زد رہا ہے۔ روایات کے بموجب اس کی تاریخ پیدائش ۱۲۷۰ء ہے۔ لیکن بھنڈارکر نے بہت ہی معقول وجوہ پر اسے چودھویں صدی میں شمار کیا ہے۔

مہاراشٹر میں بھگتی کا محور دریائے بھیما کے کنارے پنڈھارپور کے مندر وٹھوبا میں ہے لیکن یہ عقیدہ گو ایک خاص مندر اور ایک خاص دیوتا کے بت سے منسوب ہے، تاہم اس کی نوعیت بت پرستانہ تھی۔ وٹھوبا کوئی بت نہ تھا، بلکہ محض ایک نشان اور رسم۔ اس طرح مہاراشٹر میں مذہب کوشن کی خصوصیات شمال کے انتہا پسند مصلحین سے کچھ مختلف نہ تھیں۔ راناڈے نے اس کے نتائج کا یہ خلاصہ کیا ہے کہ:

"وہ مقامی زبان کی ترقی، ذات پات کی تنہا بندی میں ترمیم، خانہ داری کی زندگی کا احترام، عورتوں کی حیثیت میں ترقی، انسانیت اور رواداری کی ترویج، اسلام سے جزوی مصالحت، دیوتاؤں کی کثرت کی زیادتیوں کی روک تھام اور قوم کی ذہنی اور عملی استعداد کو فروغ دینا ہے۔"[۱۳]

نام دیو کھیچر کا چیلا تھا جو قطعاً بت پرستی کا مخالف تھا۔ نام دیو نے اپنے گرو سے حسب ذیل ہدایات حاصل کیں:

"پتھر کی مورت کبھی نہیں بولتی۔ پھر اس کا کیا امکان ہے کہ دنیاوی زندگی کے دکھ کا علاج کر سکے گی؟ پتھر کی مورت کو خدا سمجھا جاتا ہے، لیکن حقیقی خدا بالکل مختلف ہے۔ اگر پتھر کی مورت خواہشات پوری کر سکتی تو پھر وہ ضرب سے ٹوٹ کیوں جاتی ہے؟

جو لوگ پتھر کے بنے ہوئے خدا کو پوجتے ہیں، وہ اپنی حماقت سے سب کچھ کھو دیتے ہیں، جو لوگ کہتے ہیں یا سنتے ہیں کہ پتھر کا خدا اپنے پرستاروں سے بات کرتا ہے وہ دونوں احمق ہیں۔ جو لوگ ایسے خدا کی بڑائی کرتے ہیں اور اپنے کو اُس کا پرستار کہتے ہیں انھیں بالکل نکمے انسان سمجھنا چاہیئے۔ اور ان کی باتوں پر کان نہ دھرنا چاہیئے۔ اگر پتھر کو تراش کر خدا بنایا جائے اور بڑی احتیاط سے برسوں اُس کی پوجا کی جائے تو کیا وہ کسی وقت بھی کام آئے گا؟ اس بات کو اچھی طرح سوچو۔ مندر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا وہاں خدا نہیں ہے، بلکہ محض پتھر اور پانی ہے۔ ویدا اسی گاؤں میں ہدایت کی گئی تھی کہ کوئی جگہ خدا سے خالی نہیں ہے۔ نام کے دل میں خدا نے اپنا جلوہ دکھایا اور اس طرح کھیچر نے اُسے برکت دی۔"[۱۵]

مذہب کی خارجی باتوں کی بے اثری کو نام دیو نے اس طرح فاش کیا ہے:

"قسمیں، روزے اور ریاضتیں بالکل ضروری نہیں ہیں، نہ کہیں یاترا جانے کی ضرورت ہے۔ اپنے دل میں دھیان رکھو اور ہمیشہ ہری کے گن گاؤ۔ کھانا پینا چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہری کے پیروں پر اپنا خیال جماؤ۔[۱۶] یوگ یا قربانی کی رسموں، یا خواہش کی چیزوں کو ترک کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہری کے پیروں کا اشتیاق پیدا کرو۔"

حسب ذیل بھجن سے وہ مقصد ظاہر ہوتا ہے جو نام دیو حاصل کرنا چاہتا تھا:

"اب میں اپنے سارے دن مسرتوں سے بھر لوں گا۔

پھر پوڈا اور پنک
اپنے جی جان سے وٹھل کا دامن پکڑ لوں گا۔
اور صرف اُسی کا۔
وہ بالکل دھو کر پھینک دے گا۔
تمام غم اور فکر۔

اور میں بالکل نجات پا جاؤں گا۔
فریبِ نظر کے جال سے۔
اوہ، وہ مجھے بے حد عزیز ہے۔
اور صرف وہی۔
کیونکہ وہ میرے سارے بوجھ ہلکے کر دے گا
اور خود اُٹھائے گا۔
دیکھو، دنیا کے سارے آلام
ایک دم مٹ جائیں گے
اور اب ہمیشہ کے لئے حاصل ہو جائے گی
امن کی حکومت۔
اس لئے کہ وہ ساری بندشیں توڑ دے گا
دنیاوی تفکرات کی۔
اور قطعاً زایل کر دے گا
مایا کے جال کو۔
اب مجھے اپنے تمام حماقت کے خیالات سے
آزاد ہو جانا چاہیئے۔
وبیٹھل اور وبیٹھل ہی میں ہے۔
امن وسکون"۔ ۱۸۸

نام دیو ایک بڑی جماعت کا رہنما تھا، جس نے اُس کی چھوڑی ہوئی روایات کو آگے بڑھایا۔ ان بزرگوں میں بعض عورتیں تھیں، چند مسلمان جو ہندو ہو گئے تھے تقریباً نصف برہمن تھے اور باقی ہر ذات کے لوگ: "مرہٹے، کنبی، درزی، مالی، کمہا

سونار، طوائف، جنھوں نے توبہ کرلی تھی، لونڈیاں، حتیٰ کے ذات باہر ماہر۔"[۱۸] نام دیو کی روح ان کی تعلیمات میں نمایاں تھی۔ ایک ماہر چوکھ میلا کے مندر جانے پر پنڈھار پور کے جس برہمن نے اعتراض کیا تھا اُسے چوکھ میلا نے یہ جواب دیا:

"اگر عقیدت اور ایمان نہ ہو تو اونچی ذات میں پیدا ہونے سے کیا نتیجہ، اور مذہبی رسوم ادا کرنے یا عالم ہونے سے کیا فائدہ؟ خواہ کوئی آدمی نیچ ذات کا بھی اگر دل میں ایمان رکھتا ہے، خدا سے محبت کرتا ہے تمام مخلوق کو اپنے ہی جیسا سمجھتا ہے، اپنے اور دوسروں کے بچوں میں کوئی فرق نہیں کرتا اور سچ بولتا ہے تو اُس کی ذات خالص ہے اور خدا اُس سے خوش ہے۔ جو آدمی دل سے خدا پر عقیدہ رکھتا ہو اور انسانوں سے محبت کرے اُس کی ذات کبھی نہ پوچھو، خدا اپنی مخلوق سے محبت اور عقیدت چاہتا ہے اور اُسے ذات پات کی پرواہ نہیں۔"[۱۹]

بہی رام بھٹ نے اپنے دل کی تشفی کے لئے حقیقت کی تلاش میں دو مرتبہ اپنا مذہب بدلا۔ اس تبدیلی پر ہندو اور مسلمان دونوں نے اعتراض کیا، مگر اُس نے اعلان کردیا کہ نہ میں ہندو ہوں نہ مسلمان۔

شیخ محمد کے تابعین جو بھگت ہو گئے تھے رمضان اور ایکادشی دونوں مناتے ہیں۔ اور یاترا کے لئے مکہ بھی جاتے ہیں، اور پنڈھار پور بھی۔

...

تُوکا رام جو نام دیو کے بعد سب سے بڑا مرہٹہ درویش ہے اور جس کا مہاراشٹر بھر میں بڑا اثر ہے، وہ بھی اسی طرح مختلف مذاہب کے معتقدات منتخب کرنے والا تھا، وہ

ٹوکا کہتا ہے: ہم وشنو کے بندے پورے طور پر اُس کی محبت سے سیر ہیں"[۲۱]

خدا کے رحم کا ذکر اس طرح ہے:

"خدا سے لوگوں کو کچھ مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ خود ہی دوڑ کر ان کی مدد کو آتا ہے"[۲۲] اور ایک پکار پر تو اپنے پرستاروں کے پاس آجاتا ہے۔ ٹوکا کہتا ہے: "تیرا رحم اتنا یقینی ہے کہ تجھے اس میں ذرا دیر نہیں لگتی"۔[۲۳]

کئی ابھنگوں[۲۴] میں اس نے صحیح پرستش کی حقیقت بتائی ہے اور ظاہری رسوم ویدک قربانیوں، مقدس مقامات کی یاترا، پوجا، درویشی لباس پہننے اور برت، اور ریاض کو رد کیا ہے، اور انسانی زندگی کے مقصد کی اس نے اس طرح تشریح کی ہے:

"سکون زندگی کا تاج ہے۔ اس کے علاوہ تمام خوشیاں دُکھ ہیں۔

اسے مضبوطی سے پکڑو تو چاہے کچھ ہو تم دوسرے کنارے پر پہنچ جاؤ گے۔

جب لوگوں کو غصہ آتا ہے اور ہم سخت مصیبت اور رنج میں مبتلا ہوتے ہیں تو سکون آتا ہے، اور بیشک ٹوکا کہتا ہے: دیکھو بخار اُتر جاتا ہے"۔[۲۵]

ذیل کے ترجمہ کیے ہوئے بھجنوں سے ٹوکا رام کی ہندو اور مسلمان مذاہب میں میل کرنے کی کوشش ظاہر ہوتی ہے:

"جو اللہ چاہتا ہے، ہو کر رہتا ہے۔ اے بابا خالق سب کا بادشاہ ہے

مویشی اور دوست، باغ اور مال اسباب سب چلا جاتا ہے۔

اے بابا میرا دل صاحب میں لگا ہے جو خالق ہے۔

میں دماغ کے، گھوڑے کی پیٹھ پر بیٹھ کر وہاں جاتا ہوں، اور خودی سواری بن جاتی ہے۔

اے بابا، ذکر کر اللہ کا، جو سب کا پردہ پوش ہے۔

ٹوکا کہتا ہے، جو شخص یہ سمجھتا ہے وہ درویش ہو جاتا ہے"۔[۲۶]

نیز یہ کہ :-

بڑے ناموں میں سے پہلا اللہ ہے، اُسے جپنا کبھی نہ بھولو۔

اللہ بیشک ایک ہے، نبی بیشک ایک ہے۔

اے بابا وہاں تو ایک ہے، وہاں تو ایک ہے۔ وہاں تو ایک ہے۔

وہاں نہ میں ہوں نہ تو ہے۔"[۲۶]

ہندوستانی فن تعمیر

مذہب اور فنکاری دو مختلف واسطوں سے کلچر کی نمایندگی کرتے ہیں، اس لئے کلچر کے نشو و نما کو ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی دیکھا جا سکتا ہے کیونکہ کسی قوم کا شعور بنیادی طور پر ہر جزو میں ایک ساتھ بدلتا ہے۔ غالباً فنکاری مذہب سے بھی زیادہ تغیر کا حساس اشارہ ہے۔ اس لئے کہ اپنی فطرت میں زیادہ انفسی ہے، اور فنکاری صرف آفاقی شکل میں رہتی ہے۔ چنانچہ ہندو فنکاری پر اسلام کے اثر کا اندازہ کرنے کے لئے اُن تعمیری اثرات کا سمجھنا ضروری ہے جو تمدنوں کی اور ان کی جمالیاتی ضروریات و اقدار کی تشکیل کرتے ہیں۔

کلچر اُس تجربہ کی ترتیب ہے جو انسان فطرت کی موافقت اور نیز مخالفت میں عمل کر کے حاصل کرتا ہے۔ فطرت کے ساتھ مشترک عمل اور اُس کے خلاف جد و جہد وہ تانا بانا ہیں جن سے کلچر کی خام جنس تیار ہوتی ہے۔ کسی خاص کلچر کی نوعیت انسان کی طبیعت اور فطرت اور اُس کے ماحول کی نوعیت پر ان دونوں کی ایک دوسرے پر محرک اثر اندازی پر منحصر ہے۔ انسان بنیادی طور پر ہر جگہ یکساں ہیں، یکساں نفسیاتی استعداد اُن سب میں ہے۔ ایک ہی طرح کے فطری رجحانات، تحریکات اور جذبات سے وہ سب متاثر ہوتے ہیں اور وہ سب ذہنی اعتبار سے یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن انسان باوجود لازمی طور پر یکساں ہونے کے اپنی جذباتی، ذہنی اور ارادی قوتوں کے لحاظ سے بہت زیادہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یکساں ماحول میں مدتوں

ایک سا تھ رہ کر مختلف گروہوں میں مختلف قسم کے کردار اور ذہنیت کی نشو و نما ہوتی ہے جو ایک قوم کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔

چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے ایک ہونے کے باوجود کلچر کا تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ فطری رجحان تو وہی رہتا ہے لیکن اُس میں تحریک مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ جذباتی رجحانات کا بہاؤ مختلف راستے اختیار کرتا ہے، احساسات کی تنظیم دوسرے قسم کے جذبات سے ہوتی ہے، ذہن کا عملی مشاہدہ اور خیال کے مختلف عناصر پر ہوتا ہے اور دماغ کے احساسی اور مؤثر پہلو کا باہمی تعلق اتنا مختلف ہو جاتا ہے کہ یکساں عناصر سے بالکل ہی مختلف رجحانات اور رویے پیدا ہو جاتے ہیں۔ مختلف گروہ اپنے نفسیاتی تجربات کو مختلف طرز پر منظم کرتے ہیں اور زندگی کا الگ الگ نظریہ رکھتے ہیں اور گو کسی ایک قوم کے دو آدمی یکساں نہیں ہوتے، تاہم ہر قوم بحیثیت جماعت کے اپنے رسم و رواج اور تصورات میں دوسری سے مختلف ہوتی ہے۔

ہر جداگانہ قوم جو اس طرح منظم ہوئی ہو، اپنی تاریخ رکھتی ہے۔ وہ اپنی زندگی کے اندرونی رجحان سے نشو و نما پاتی ہے اور اور اس کے راستے کی رہنمائی، تحریک یا رکاوٹ اُس کے ہی ماحول سے ہوتی ہے جو خود تغیر پذیر ہوتا ہے۔ پھر یہ قومیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان کی زندگی ایک دوسرے سے بالکل ہی الگ نہیں ہوتی ہے۔ یہ باہم ملتی، ایک دوسرے میں جذب ہوتی یا فتح کرتی ہیں۔ پرانے سانچوں میں نیا مادہ ہر وقت آتا رہتا ہے، جو یا تو سانچوں کو توڑ دیتا ہے یا خود اُسی میں ڈھل جاتا ہے، اسی طرح دنیا کا عمل جاری رہتا ہے اور اقوام کی آویزش اور تمدنوں کی ٹکر سے نئی قومیں پیدا ہوتی ہیں اور نئی تہذیبیں ترقی پاتی ہیں۔

ہر تمدن جو اس طرح بنتا ہے تغیر کے چکر سے ہو کر گزرتا ہے۔ اس کا آغاز معین مگر غیر شعوری رجحانات سے ہوتا ہے جنھیں وہ اپنے دور میں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ اپنی انتہائی وسعت کے دور میں پہنچتا ہے جب کہ اس کی صلاحیتیں پختہ ہو جاتی ہیں اور ان کا اظہار تشفی بخش طور پر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد تنزل کا درجہ شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی تحریکِ عمل مضمحل پڑ جاتی ہے اور تمدن یا تو مرجھا کر فنا ہو جاتا ہے یا کسی جدید تحریک عمل کے وجود میں آجانے سے اس کی زندگی پھر سے ہو جاتی ہے۔ تحریک عمل خواہ عمرانی ہو یا ذہنی باہر سے بھی آسکتی ہے، اور اندرونی بھی ہو سکتی ہے۔ اس نئے تمدن کی نوعیت کا تعین نئی تحریک عمل کی قوت سے ہو گا۔ یا تو وہ اتنی شدید ہو گی کہ پرانے تمدن کی ایک دم کایا پلٹ کر دے یا محض اس میں تراش خراش کرے۔

مندرجہ بالا اصول کی بہترین مثال خاکنائے بلقان کی تاریخ میں ملتی ہے۔ جزائر ایجین کی اقوام جو شروع میں وہاں آباد ہوئیں دو ہزار سال میں اپنے کلچر کے مختلف مدارج سے گذریں اور ایک نہایت ہی مخصوص تمدن کی نشوونما کی، جس کے شاندار آثار میکینی، گارنس اور کریٹ میں پائے جاتے ہیں، جس وقت وہ اپنی کامیابی کے انتہائی نقطہ عروج پر پہونچ گئی تھیں، عین اس وقت یونانی قومیں بلقان کے دروں سے گھس پڑیں اور ان کی ترقیوں کا خاتمہ کر دیا۔ پھر یونانی تمدن کی راہ پر گامزن ہوئے اور اقوام کے اختلاط کے کیمیادی عمل سے ایتھنز، اسپارٹا اور یونان کی شہری ریاستوں کا عروج ہوا۔ انجذاب کے عمل میں کئی سو برس لگے اور پھر ایک نیا کلچر وجود میں آیا جو ایتھنز میں پریکلیز کے دور میں بلند سطح پر پہونچا۔ اس کے بعد اس کلچر میں ہیلی نزم کا نفوذ شروع ہوا جو میکینی کلچر سے اتنا ہی مختلف تھا جتنا دنیا کا کوئی کلچر ہو سکتا ہے۔ گو کہ ہیلی نزم ہیلاس کے باہر بھی پھیلی اور ایک عالمی طاقت بن گئی، تاہم یونان کی تہذیب جاں بلب ہو گئی۔ بعد کو اسی سرزمین پر ایک اور تہذیب یعنی بازنطینی عروج و زوال کے چکر سے گذری اور مستقبل میں پھر اسی تماشہ گاہ میں نئی یونانی قوم کے عروج و زوال کا تماشہ ہو سکتا ہے۔ ایجین، ہیلے نکہ، ہیلنس ٹک، بازنطینی اور زمانہ حال کی یونانی تہذیبیں یکے بعد دیگرے آئیں جو ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف تھیں۔

یونان تاریخ عالم کا نچوڑ ہے، اس لئے کہ عالم انسانیت کی مثال ایک بحرِ ذخار کی ہے

جس میں ہوا، چاند اور کائناتی قوتوں کی لہریں اُٹھتی ہیں، قوت پکڑتی، پھیلتی اور آگے بڑھتی ہیں، کچھ دیر تو سطح پر روشنی اور جھاگ کا تماشہ ہوتا ہے اور عجیب وعزیب مناظر رونما ہوتے ہیں، پھر یہ رفتہ رفتہ دبنے لگتی ہیں اور مدھم ہو کر ٹھہر جاتی ہیں اور بالآخر سمندر کی گہری خاموشی میں گم ہو جاتی ہیں، جہاں سے وہ اُٹھی تھیں، اور اسی طرح انسانی زندگی کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔

اس عالمی عمل میں ہندوستان نے کیا حصہ لیا اور انسانیت نے طرح طرح کی راہوں کی تلاش اور انسانی تجربہ کی انتہائی گہرائیوں کے اظہار میں مدتہائے دراز تک جو کوششیں کی ہیں، اُن کے ماتحت ہندوستان نے اپنے تمدن کو کس طرح کا بنایا؟ ہندوستانی دماغ نے حقیقت کو گرفت میں لینے کی کس طرح کوشش کی ـــ اور اس کی فنکاری اور کلچر کو روشن کرنے میں کس نہ بصیرت اور بصارت نے مدد کی؟

ہندو ذہنیت کو سمجھنے کے لئے اُس کے ماحول کا جاننا ضروری ہے۔ وارڈ فاؤلر نے ایشیا اور یورپ میں انڈو جرمن اقوام کی رفتار ترقی میں عظیم فرق کو محسوس کر کے اُس کی وجہ اس خطۂ زمین کی نوعیت میں تلاش کی، جس پر آریا اقوام آکر آباد ہوئیں۔ یونانی اور اطالوی چھوٹی چھوٹی دریائی وادیوں میں آباد ہوئے جن کے درمیان سمندر اور پہاڑ حایل تھے اور ہندوستانی اور ایرانی وسیع میدانوں میں جن کی نہ حد تھی نہ انتہا۔ اول الذکر چھوٹی، چھوٹی شہری ریاستوں میں جم گئے جہاں زندگی نے گہرائی اختیار کی اور قومی تعلقات قریبی ہو گئے۔ اور آخرالزکر ڈھیلے رشتوں میں جڑی ہوئی آزاد اور سہل الحصول قبائلی ریاستوں میں پھیل گئے جن پر ایک مطلق العنان حکمران مسلط ہو گیا۔ رابندر ناتھ ٹیگور نے یوروپین کلچر اُس کی اقوام کی شدید باہمی مخاصمت، اس کی خانگی اور شخصی زندگی کی تقریباً کامل بے ترتیبی، اُس کے سماجی اور سیاسی نظام کا حیرت انگیز نظم وضبط، اُس کے تخئیلی دماغ کی بے نظیر خصوصیت جو سائنس اور حرفت میں نہایت ہی فاتحانہ انداز سے کام کر رہی ہے۔ اس کے راز

کی جستجو کی اور یہ راز انھیں یورپ کے شہروں کی شہر پناہوں اور خندقوں میں ملا جو اُس کی انانیت، کشمکش، حفاظت اور نظم کے نشان ہیں۔

انسان کے ماحول کا اثر جب اتنا قوی ہے تو ہندو کے ماحول کا بھی سمجھنا ضروری ہے۔ وسیع مسطح اور لا محدود میدان جنھیں بڑی بڑی آہستہ بہنے والی ندیاں سیراب کرتی ہیں۔ دور کے اُفق میں اونچے اونچے پہاڑی سلسلوں کی حدبندی جن کے اوپر ہمیشہ برف جمی رہتی ہے یا گھنے ناقابل گزر جنگل ہیں یا بے سبزہ و گیاہ بنجر پہاڑیاں ہیں یہ ہے ملک کی ظاہری شکل۔ قدرت اُس پر شدید مگر نہایت منظم طور پر عمل کرتی ہے۔ گرمی برسات جاڑے قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، طبقۂ حار کا سورج تمام سرسبزی کو خاک کر دیتا ہے اور کھلے میدانوں کو عریاں اور بے جان کر کے چھوڑ دیتا ہے اور جب انسان اور زمین پیاس سے ہانپنے لگتے ہیں تو دفعتاً طوفان اور گرج کے ساتھ بارش آتی ہے، تیزی اور وسعت کے ساتھ تقریباً مقررہ دن پر آنکھ جھپکنے میں زمین کی ساری صورت حال بدل جاتی ہے۔ زندگی بہتات اور توانائی کے ساتھ پھر اُبھرتی ہے جس سے انسان ششدر رہ جائے۔ اس کے بعد ہلکی فرحت بخش سردی آتی ہے جس کے ساتھ کاشت تیزی کے ساتھ پختگی، خوشی خوشی فصل کاٹنا، زمین پر غلے کے انبار اور بھریاں غلے سے بھرپور ہوتی ہیں۔ ہندوستان کا آسمان ہمیشہ روشن رہتا ہے اور اس کی راتیں حیرت انگیز طور پر ناقابل بیان حسین ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ جب سورج غروب ہو جاتا ہے اور رات آتی ہے تو کروڑوں ستاروں کا خاموش جلوس رفتہ رفتہ برآمد ہوتا ہے، اور تاریک پُر اسرار فضا پر چھا جاتا ہے اور جو لوگ آسمانی سائبان کے نیچے لیٹے ہوئے سنتے ہوں اور اوپر کی لا محدود وسعتوں پر نظر کرتے ہیں، اُن سے افلاک چپکے چپکے ناقابل بیان اسرار کہتا ہے، رات کے بعد دن، ایک موسم کے بعد دوسرا موسم بارش کی فیاضیاں، گرما کی خشکی اور زندگی کا چکر باضابطہ غیر منقطع موزونی کے ساتھ چلتا رہتا ہے۔

پھر تعجب کیا ہے جب واضح اور کرخت فطرت کے نشانات نغمہ اتنی صفائی اور خصوصیت
کے ساتھ قرن بہ قرن انسانی ساز پر برستے رہے ہوں تو کوئی موسیقی جو اس کی خصوصیت
سے ہم آہنگ ہو اُس میں نہ پیدا ہو، یہ بڑے تعجب کی بات ہوتی اگر ہندو ذہنیت نے
ایک کلچر، ایک نظریۂ حیات، ایک مخصوص و مشخص سماجی نظام نہ پیدا کیا ہوتا۔ خود زندگی
کے حالات ہی مخصوص انداز کے تھے۔ مزارع اور گاؤں جن میں ہندوستان کے کروڑہا
نفوس بستے ہیں، یا مٹھ جہاں اُس کے درویش، شاعر اور رشی آباد ہیں جو درختوں اور
پودوں کے بیچ میں، یا گھنے جنگلوں کی تنگ گھاٹیوں میں واقع ہیں، ان کی روح پر جو ٹھپّہ
قدرت نے صبح زندگی کی تازگی میں لگایا وہ زندگی کی پختگی پر بھی قائم رہا۔ جنگل کی مہر ہندو
ذہنیت پر لگی ہی رہی۔

ہندوستانی شعور نے زمان و مکان کا احساس پیدا کیا اور ایک نیا مخصوص
حقیقت کا تصور۔ ہندو کے نزدیک حقیقت ایک ایسے زمان میں حامل ہے جو بھرپور
اور مسلسل اور توازن میں متمادی ہے، اور ایسے مکان میں جو خلا کو نہیں جائز رکھتا، اور
جو لہر دار خم رکھتا ہے جیسے کنول کے پھول کا نرم زیرہ، اور اس کے زمان و مکان میں کئی
درجے ہیں۔ اس کی کائنات لامتناہی شکلوں میں رواں دواں ہے اور حیات کی گرما
گرمی سے جوش مار رہی ہے۔ یہ کائنات غیر محدود باریک امتیازات کی بے شمار درمیانی
شکلوں میں ہے، جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ تاہم وہ کائنات ہے اور مکمل۔

اس شعور کی ایک اور خصوصیت جو ہندو کلچر کی فتوحات اور شکستوں میں ظاہر ہوتی
ہے۔ اس کی پُراسرار وجدانیت ہے۔ یورپ کے شعور میں غالب حقیقت ارادۂ عمل ہے
اور ہندوستانی شعور میں ارادۂ علم اور ان دونوں کے اس مخصوص اصرار نے تمدنوں کی
نشوونما پر بہت ہی گہرا اثر ڈالا ہے۔ مذہب، فلسفہ، فنکاری، رسم و رواج سب پر اسی کا
ٹھپّہ ہے اور سبھی اپنی اپنی مختلف زبانوں میں حقیقت کے اس بنیادی تصور کو دُہراتے

میں جو ہندو شعور کا اصلی عنصر ہے۔

مذہب اور فلسفہ پر دوسری جگہ بحث کی جا چکی ہے۔ اب فنکاری پر توجہ کی ضرورت ہے، یعنی فن تعمیر، بت تراشی اور مصوری۔ لیکن مذہب اور فنکاری دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور درحقیقت وہ حقیقت کی ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں، ایک تو زندگی کو اہمیت دیتا ہے اور دوسرا صورت کو۔ مذہبی شعور کے تمام تغیرات فنکاری کے اظہار پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور جب کبھی فنکاری کی صورتیں بدلتی ہیں تو اس سے مذہبی تبدیلی اسی قدر ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی دماغ ایک وحدت ہے اور وہ ایک ساخت ہے جو بحیثیت مجموعی عمل اور ردِ عمل کرتی ہے۔ پھر ہندو مذہب نے ہندو فنکاری کو کس طرح متاثر کیا؟

روحانی اعتبار سے ہندو نظام دشمن ہے۔ اُس کا عقیدہ سختی کے ساتھ شخصی اور انفرادی ہے۔ اُس کا بوجا پر جوش داخلیت کا ہے اور اس میں تمام ظاہری مظاہر سے بے تعلقی اور نفس کے خدا سے اتحاد کا پر اسرار وجد حاصل کرنا مقصود ہے۔ اور جب اس اندرونی اتحاد کی بصیرت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ دنیا میں واپس آتا ہے اور پھر کثرت کو وحدت میں سمو دیتا ہے۔ وہ وحدت وجودی ہے جو خدا کو ہرنیر گربھ یا تخلیق کے بیضہ طلائی کی شکل میں دیکھتا ہے یا بحیثیت ورات کے یعنی سب کا مجموعی اوسط۔ مزید برآں اُس کی وحدت وجودیت اس کے ابتدائی جنگل کے احساس کی نقل ہیئت ہے۔ ہر چھوٹی، بڑی شاخ، ہر ننھا پھول اور پتی جو پیدا ہوتی ہے ایک شکل ہے جس میں جنگل اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر چھوٹی بڑی شاخ، پھول اور پتی تیزی کے ساتھ مسلسل بدلتی رہتی ہے۔ مگر جنگل بحیثیت مجموعی ہمیشہ لا محدود اور ابدی حیثیت سے قائم رہتا ہے اور جنگل کے پھول ہی کی طرح کائنات میں انسان کی زندگی ہے۔ اُسے بھی جینا اور مرنا اور پھر پیدا ہونا ہے، یہاں تک کہ اُس کے عمل کے تمام امکانات

ختم ہو جائیں خواہ تسلسل حیات کے خاتمہ پر یا گہری اور ارادی خود شناسی سے فوراً ہی دونوں صورتوں میں اُس کی آخری منزل کائناتی حقیقت سے مل جانا ہے جو اُس کا ابتدائی منبع ہے اور جب یہ انجام حاصل ہو جائے تو زندگی کا چکر ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا چکر شروع ہوتا ہے خواہ ایسا ہی یا اس سے مختلف۔

ہندو فنِ تعمیر اس شعور کے ٹھوس ابھار میں تشکیل ہے۔ یہ دیوتا کی پُراسراریت اور شکوہ دونوں کا نشان ہے۔ مندر کا اندرونی حصہ ایک چھوٹا تاریک کمرہ ہوتا ہے جس کے اوپر ٹکی ہوئی چھت اور بھاری ستون بت تراشی کی شکلوں سے بھرے ہوئے۔ اس کمرے کے جوف میں دروازے سے فاصلہ پر جہاں روشنی کی ایک کرن بھی اُس پر نہ پڑے ایک مورت ہوتی ہے۔ کھڑی، بیٹھی یا خمیدہ۔ مندر کے تاریک خاموش، پُراسرار کھلے کے اندر بمشکل ایک سے زیادہ آدمی داخل ہو سکتا ہے۔ دل کے مندر میں انسان کی روح کو تنہا کھڑا ہونا چاہیئے۔ اسرار سے دو بدو ہو کر۔ باہر کی طرف مندر میں صناعی کی افراط ہوتی ہے۔ کرسی پر کرسی، بنیاد پر بنیاد کھڑی ہوتی ہے۔ آرائشی حاشیے، ستون اور پٹیاں جن کا تسلسل ختم نہیں ہوتا۔ دیواریں بے شمار عمودی زمینوں میں کہیں ایک انچ بھی جگہ خالی نہیں۔ اور مندر کے اوپر چوٹی دار گنبد بلند ہوتا ہے یا مینار قطار در قطار اور ہر قطار میں اُبھرے ہوئے طاق یا تصویر اور مینار میں ہر طرف چھوٹے منارے، دیوار کے نقش و نگار ستونوں پر بھی بنے ہوئے ہیں اور ہر ستون خود مندر کا ایک نمونہ ہے۔ بنیادوں پر مکانوں کے محافظین۔ مندر میں جو ستون، پٹیاں اور چھوٹے ستونوں میں منقسم ہیں جن پر مذہبی مناظر نقش ہیں۔ ایک راس کے اوپر دوسری راس ہے اور نیچے کے طاقچوں اور ستون کے بالائی حصے کے درمیان کی خالی جگہ عورتوں کی ستونی تصویروں سے پُر ہے۔ دروازوں اور کھڑکیوں کے گرد بکثرت ٹکڑوں کے پاکھوں کا حلقہ ہے جس پر گل کاری، اقلیدسی نقوش اور رسمی طرز کے نقوش ہیں جھکی ہوئی کارنسیں جو دیواروں سے نکلی ہیں اور حاشیے جو عمارت

کے اندر کٹے ہیں، سطح پر روشنی اور سایہ کا خوشگوار منظر پیدا کرتے ہیں۔ لہردار سکھارا کے عمودی خطوط جو منڈپ کی چھت پر بنے ہیں سنجیدگی اور استحکام کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ نیچی ستون دار برساتیاں، یا ستونی ہال کی منزلیں اور نقش و نگار و آرائش کی افراط یہ سب حقیقت کے اظہار کا کام دیتے ہیں جو کہ تمام صورتوں کی مجموعی اعلیٰ تر حقیقت ہے۔ بحیثیت مجموعی مندر کا بیرونی حصہ مستحکم شادابی رکھتا ہے اور عظمت، شان اور شکوہ کے احساسات اُبھارتا ہے۔

ہندوؤں کے عام جمالیاتی احساس نے کئی طرح کے تعمیری نمونوں میں اظہار کیا جو آٹھویں صدی کے آغاز سے تیرھویں صدی کے اختتام تک مسلمانوں کے ہندوستان فتح کرنے سے بیشتر رائج تھے۔ یہ ہندوؤں کے تعمیری طرز جو ان کے ہیئت کے بدھسٹ طرز سے لیے گئے تھے، اُن علاقوں کے اعتبار سے جہاں یہ تعمیر ہوئے ہیں تین قسموں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں:۔

(۱) شمالی ہندوستان کا، (۲) دکھنی یا چلوکین اور (۳) جنوبی یا دراوڑی۔ ان کے ماسوا ہر ایک قسم کے ماتحت ضمنی طرز ہیں اور ایک درجے سے دوسرے درجے کے درمیانی طرز۔ طرز کا امتیاز زیادہ تر چھت یا کلس کی شکل پر ہوتا ہے۔ شمالی ہند کے مندروں میں کلس ایک بلند مینار ہے جس کے بازو خمیدہ شکل کے اوپر کو پتلے ہوتے ہوئے، سر پر ایک بڑا پھولا ہوا ٹکڑا جسے امل سیلا کہتے ہیں اور اُس کے اوپر اُٹھا ہوا ایک برتن کی شکل کا کلس ہے۔ پوری عمارت مرصع ہے جس کے سطح دور پر اور گوشوں کے واضح کھڑے بندری یا محراب دار ڈاٹوں پر نقش کھدے ہوئے ہیں۔ اس طرز کی مثالیں اُڑیسہ کے مندر بھونیشور اور وسط ہند کے مندر کھجوراہو اور گوالیار میں اور راجپوتانہ اور گجرات کے مندر میں بعض اوقات سکھارا کے خطوط سیدھے ہوتے ہیں جیسے گیا میں اور بیشتر سکھارا اُن کی آرائش میں سامنے کے نقش و نگار کا اعادہ ہوتا ہے۔

دراوڑی طرز میں مخروطی چھت کئی درجوں میں بلند ہوتی ہے اور ایک چھوٹا سا

گول یا پہل دار گنبد اُس کے اوپر ہوتا ہے۔ دراوڑی مندر کے دیمان میں کئی منزلیں پندرہ تک ہو سکتی ہیں۔ بیشتر کے زمانے میں ہر منزل پر کئی رہنے کی کوٹھریاں ہوتی تھیں لیکن بعد کو یہ کوٹھریاں محض نمائشی رہ گئیں اور اس طرح مخروطی گنبد کی جگہ پورم کا رواج ہوا۔ بعد کے جنوبی مندروں کا یہ امتیاز ہے کہ اُن میں گوپورم کے ساتھ پھاٹک پر کئی احاطے ہوتے تھے اور کارنسوں میں دوہرے خم ہوتے تھے۔ اس طرز کی اولین مثالیں مہابلی پورم کی ایک پتھر کے تراشے ہوئے رتھ اور ایلورا کا کیلاش مندر یا دکل کا ویروپکش مندر۔ تنجور کا راج راجیشورم مندر وغیرہ ہیں۔ بعد کے طرز کی مثالیں مدورا اور سری رنگم وغیرہ کے مندر ہیں۔

چلوکین طرز شمال اور جنوب کے طرزوں کا درمیانی ہے۔ سکھارا سے مخصوص دراوڑی منزل دار شکل غائب ہو گئی اور وہ زینہ دار ہو گیا جس میں شمالی طرز کے سلسلہ وار خطوط نہیں ہیں اور مخروطی شکلیں مختلف بلندیوں کی ہیں۔ عبادت گاہ عموماً ایک ستارے کی شکل پر ایک چوڑے چبوترے پر سے اُٹھائی جاتی ہے۔ دیوار کے گہرے طبق در طبق نچلے حصوں پر بہت ہی افراط سے منبت تراشی ہوتی ہے اور ستونوں کے بیچ میں جالی دار سنگی پردے لگے ہوتے ہیں۔ اس طرز کے مندر دکھن میں پھیلے ہوئے ہیں جن میں میسور کنڑی اضلاع نظام کا علاقہ اور ناگپور تک شامل ہیں۔ سب سے زیادہ شاندار نمونے میسور میں ہلی بد کے مندر ہیں۔

اس دور کی ہندو عمارتوں کے تجزیہ سے اُن کے تعمیری کارناموں کی نوعیت ظاہر ہوگی۔ عمومی خاکہ جس پر مندروں کی تعمیر ہوتی ہے یہ ہے کہ ایک مربع کوٹھڑی (گربھ گرہیا) جس میں مورتی ہوتی ہے اور جو لاٹ کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک برساتی (منڈپ) اور ان دونوں کے درمیان ایک بیچ کا کمرہ (انترالا)۔ بڑے مندروں میں برساتی کی شکل ایک ہال کی سی بن سکتی ہے اور اُس وقت اُس کے سامنے ایک دوسری برساتی ہوگی، اور ایک چھت دار برآمدہ مندر کے چاروں طرف ہو سکتا ہے۔ دیواروں کی تقسیم، کرسی،

ہتہ خانہ اور ردکار ستون کے اوپری حصہ تک اور گہرے اُبھار کے زینے۔ یہ دو درجوں میں بنائے جاتے ہیں۔ بیرونی میں آرائشی حاشیے اور اندرونی حصہ چکنا یا ہموار، اور مختلف حصوں میں ان کی موٹائی مختلف ہوتی ہے۔ پشت اور پہلو میں موٹے اور گوشوں میں پتلے یعنی جگہ میں دیواریں ہیں اور جتنی جگہ میں محدود کمرے ہیں اُن کا تناسب قاعدہ سے رکھا جاتا ہے اڑیسہ کے مندروں میں یہ تناسب ۴۴/۱ اور ۶/۱۱ اس تناسب کا نتیجہ یہ ہے کہ دیواریں بہت ہی ٹھوس اور مضبوط ہوتی ہیں۔

ہندو مندروں کے دروازے مستطیل ستونوں کے ہوتے ہیں جن کے اوپر سردل ہوتا ہے۔ دروازوں کی اونچان اور چوڑان کا تناسب عموماً دو اور ایک ہے۔ پاکھوں پر نقش و نگار یا عمودی آرائشی حاشیے کھدے ہوتے ہیں۔ بعض اُبھرے اور بعض اندر کو۔ دروازے کے فریموں میں تین یا پانچ یا نو دل ہو سکتے ہیں۔ ان کی آرائش میں بیلیں، بتیاں، بیضوی شکل کے زیور یا مربع یا دائرہ، یا جانور، یا ناچتی ہوئی انسانی شکلیں یا اور کوئی نقوش ہوتے ہیں۔ قدیم بدھست اور جین اور ہندو غاروں میں داخلے کے سامنے کا حصہ بہت منقش ہوتا ہے۔ مستطیل دروازے میں اندر کو گھسی ہوئی محرابیں ہوتی ہیں، جن کا پچھلا حصہ شہتیروں سے منقسم ہوتا ہے اور خمیدہ حصوں کو جوڑ کر چوڑا کر دیتے ہیں، تاکہ بیل کی پتی کی شکل ہو جائے۔ ستون، بریکٹ اور ٹسٹل کا استعمال عام ہے جس سے ہندو فن تعمیر کی ستونی نوعیت پورے طور پر نمایاں ہوتی ہے۔

بڑی خالی جگھوں یا کمروں کو ڈھکنے کے لئے چھت کے دو طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ پہلے طریقہ کی سب سے سادی صورت یہ ہے کہ چار ستون کھڑے کئے جائیں اور اُن پر پتھر کی شہتیریں رکھ دی جائیں اور کھلی جگہ پر ایک سل رکھ دی جائے لیکن یہ اُسی وقت ممکن ہے جب کہ جگہ چھوٹی ہو اور اس لئے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ درمیانی خلا کی وسعت کو کم کر دیا جائے اور اس کے گوشوں کو اس طرح کاٹ دیا جائے کہ مربع کے

ہر زاویے میں ایک مثلث پتھر رکھ دیا جائے۔ یہ عمل پتھر پر پتھر جماتے ہوئے اس وقت
تک جاری رکھا جائے جب تک کہ خلا کا رقبہ کم ہو کر موزوں پیمائش کا نہ ہو جائے۔
دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہشت پہل پتھر کے گوشوں پر ستون رکھ کر لنٹل کو سہارا دیا جائے
اور اس پر ایک گنبد کھڑا کیا جائے جو اوپر کو پتلا ہو جائے اور یہ ایک دوسرے کے اوپر
اندر کو جھکتے ہوئے رکھے جائیں، اگر ضرورت ہو تو ہشت پہل کو گھٹا کر سولہ پہل کا کیا جا
سکتا ہے۔ گنبد کا اندرونی حصہ ہمیشہ بہت مزین ہوتا ہے۔ منقش آرائشی حاشیے مسطح
حلقوں میں عمارتی جوڑوں کو ملاتے ہیں اور گنبد کے بیچ میں آویزے سے لٹکتے ہیں۔
گنبد کے بیرونی حصے میں رسمی نقوش ہوتے ہیں۔ وشنو کے مندر میں استادہ (استھانک)
مورتی ہے اور اس لئے کلس بلند ہوتا ہے۔ جس میں عمودی جھانکیں (سکھارا) ہوتی ہیں۔
شیو کی مورتی بیٹھی (آسن) ہوتی ہے۔ اس لئے چھت مدور ہوتی ہے یا زینہ دار اور
گنبد میں مسطح آرائشی حاشیے ہوتے ہیں۔ نرائن کی مورتی خمیدہ (سیانہ) ہوتی ہے
اور اس لئے چھت گاڑی کے ڈبے جیسی یا الٹے بورڈ کی طرح یا متوازی نلوں کی ہوتی ہے
اور سرے پر محراب کے نوکیلے چھجے ہوتے ہیں۔

پھیلے ہوئے پتھر کے بحرگی بنی ہوئی محراب کہیں نہیں ہے گو اس طریقہ کا معماروں
کو غالباً علم تھا۔ اس قسم کی تعمیر سے جو بغلی دباؤ پڑتا ہے۔ اس کے ڈر سے ایسی تعمیر کا طرز
اختیار کیا گیا جس میں سارا دباؤ برابر کا ہو۔ بھاری بھرکم دیواریں اس کا کافی سہارا
تھیں اور املکا اور کلس کے چھجے سکھارا کے اطراف کو جکڑے رہتے تھے۔ گنبد اور کلس سادے
نہیں رکھے جاتے تھے۔ ان کی ساری سطح پر نہایت ہی بھرپور نقاشی اور بت تراشی ہوتی
تھی۔ لیکن قدیم استوپوں اور دگباون کے چیتیا ہال میں کرخی پیازی شکل قائم
رکھی گئی۔

ہندوستانی تعمیر کے ستون اور کھمب غیر معمولی کمال اور تنوع ظاہر کرتے ہیں۔

وہ مربع پنج پہل، شش پہل، آٹھ یا سولہ پہل کے یا گول ہو سکتے ہیں۔ ان کا طرز قطعی طور پر مقرر ہے۔ اور ان کے قطر اور بلندی کا تناسب اور ایک سے دوسرے کا فصل مختلف حصے، پائے، کرسی، عمود، راس اور اوپری حصہ اور بے شمار آرائشی حاشیے، مربع، نیم مدور، محدب، مجوف، سب مقررہ قاعدے کے مطابق بنائے جاتے ہیں عموماً ستون کے حصے دیوار کے حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ ستونوں میں دوہرے راس، مختلف شکلوں کے راس، جانوروں، گھنٹیوں اور پھلوں کی مین ہیں۔ اور ان سے کہنیاں نکلتی ہیں جو شٹں کو سہارا دیتی ہیں اور شٹں پر چھت قائم ہوتی ہے اُن کے آگے نکلے ہوئے حصے دیوار کی تصویروں کی نیچی چولوں کے سہارے کا کام دیتی ہیں جو عموماً گندھرو اور خمدار محرابوں (تورانا) کے سہارے ہیں۔ ان کی زیبائش جہت مکمل اور رنگارنگ ہوتی ہے۔ لوک پال کے طاقچے، دیوی دیوتا، یا جینیوں کے یہاں اُن کے تیرتھنکار اور بزرگ، پوجا کے مناظر کی پٹیاں جانوروں، کنولوں کی پتیوں وغیرہ کی بیلیں ہوتی ہیں۔

کارنس سے صفائی کے ساتھ اولتیاں یا چھجے براکٹوں پر رکھے ہوئے آگے کو نکلتے ہیں اور عموماً دیواروں سے ۴۵ درجے کے جھکاؤ کے ساتھ۔ یہ سلوٹ دار (یا خاص کر جنوب میں) دوہرے خم کے ہوتے ہیں۔ یہ دیواروں کو موسمی شورشوں سے بچاتے ہیں، اور پانی کو باہر پھینک دیتے ہیں۔ کارنس کے نیچے کے براکٹوں کی درمیانی پٹی عموماً مزین ہوتی ہے اور براکٹوں پر نہایت ہی خوبصورت نقش ہوتے ہیں۔

آرائشی حاشیوں کا تنوع اور آرائش کا کمال غیر معمولی ہے۔ ہندوؤں کی افراط پسندی کا دنیا میں کوئی فن تعمیر کا طرز مقابلہ نہیں کر سکتا۔ آرائش میں نامیاتی اجسام کی شکلیں، سبزی اور جانور زیادہ ہوتے ہیں اور انسانی شکلوں کا آزادی سے استعمال ہوتا ہے۔ دراصل ساری عمارت آرائش سے اس قدر معمور ہوتی ہے کہ اس کا مقصد بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ زندگی جس شکل میں اپنا اظہار کرتی ہے اُسے بھرپور تزئین سے سجا دیا جائے۔ لیکن اس بے باکی کے باوجود زیبائش عمارت کی بنیادی خصوصیات

کو نہیں چھپا سکتی، اور نہ مجموعی طور پر اس کے تناسب کی قدر کو گھٹا سکتی ہے،
یہ مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ حجوم کے غلبہ یا کمی اجزا کی ترتیب اور باہمی تعلق اور افراد کے تناسب و موزونیت کے اُن ضوابط کو ملحوظ رکھا جائے جن سے کسی تعمیری یادگار کی ہم آہنگی اور وحدت پیدا ہوتی ہے اور احساسات اُبھرتے ہیں جن سے ماہر فنِ تعمیر کو الہام ہوتا ہے اور جن جمالیاتی مقاصد کو وہ نمایاں کرنا چاہتا ہے ان کا اظہار ہوتا ہے۔

مسلم شعور کی نوعیت ہندو سے اتنی ہی مختلف ہے جتنی ہو سکتی ہے۔ یہ کہا جا چکا ہے کہ اسلام گرم خطۂ ملک کا ہے۔ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اسلام کو خفیف بارش کے علاقے میں فروغ ہوتا ہے۔ وہ وسیع خطۂ ارض جس میں خطِ استوا رسے بارہ درجہ اوپر کے خطہ ارض البلد کے شمال کا سارا افریقہ، عرب، جنوب مشرقی ایران، ارالو کیپین علاقہ، گوبی اور ٹکلا مکان کے صحرا شامل ہیں، سال میں دس انچ سے بھی کم بارش پاتا ہے اور ایشیائے کوچک، عراق، شمالی ایران، افغانستان، جنوبی سائبیریا اور مشرقی ترکستان میں دس اور بیس انچ کے درمیان بارش ہوتی ہے۔ وہ حصۂ زمین جس کے مغرب میں بحرِ اطلانتک اور مشرق میں دیوارِ چین واقع ہے، مسلم اقوام کا وطن ہے۔ یہاں یا تو مسلمان پورے قابض ہیں، یا بہت بڑی اکثریت میں ہیں۔ ان علاقوں کے باہر بھی اُن کی بہت بڑی تعداد ہے لیکن دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں ملی جلی ہے اور تعداد کے اعتبار سے اقلیت میں۔ یہیں اپنی تاریخ کی ابتدا سے وہ آباد رہے ہیں اور اپنے تمدن کی عالیشان عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ یہیں وہ تمام بڑے شہر واقع ہیں جنھوں نے اس تمدن کی تعمیر میں حصہ لیا، یعنی سمرقند اور بخارا، غزنیں اور ہرات، اصفہان، تبریز اور شیراز، بغداد اور دمشق، مکہ اور مدینہ، قاہرہ، تونس اور قرطبہ۔

ان سرزمینوں کی نوعیت کیا ہے اور اس نے اُن اقوام کی ذہنیت پر کیا اثر ڈالا جو یہاں آباد ہیں؟ مسلم ممالک سب کے سب یکساں نہیں ہیں۔ وسطِ ایشیا کسی قدیم

زمانے کے دباؤ کی نشیبی زمین ہے، ایران سطح مرتفع ہے، ایشیائے کوچک ایک پہاڑی علاقہ ہے جس میں گہری دریائی وادیاں ہیں، شام و حجاز صحرا اور ساحل سمندر ہیں، عراق و مصر دریا کی وادیاں ہیں۔ لیکن ایک بات سب میں مشترک ہے یعنی سرسبز زمینیں صرف چھوٹے یا بڑے نخلستان ہیں جن کے چاروں طرف لق و دق ریگستانی صحرا ہیں، جو زمین زرخیز ہے اور جو زمین اُس کے چاروں طرف پتھریلی یا ریگستانی ہے اُن دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ چاروں طرف پھیلی ہوئی خشک زمین کی بے پناہ وسعت، سر پہ بے بادل کے آسمان کی بے پایانی، خیرہ کن آب و تاب کے دن اور بے شمار چمکدار ستاروں بھری راتیں، موسموں کی منظم آمد و رفت، درشت فطرت کی سفاکی اور کنجوسی، سبزی کو زندہ رکھنے اور آبپاشی کی نہروں کے پیچیدہ نظام کو بچانے اور سخت محنت سے تیار کئے ہوئے باغوں اور تفریح گاہوں کو برقرار رکھنے کی شدید کوشش، مرغزاروں کی کمی اور صحرا میں پرورش یافتہ خانہ بدوشی کی زندگی اور شہروں اور سرسبز خطوں میں بے نقل و حرکت مشاغل کی سخت مصروفیت ان سب نے ان خطوں کے آباد لوگوں کے دماغوں پر گہرے نقش ڈالے ہیں۔ حقیقت اعلیٰ کی ماورائیت اور حاکمیت، انسان اور اُس کے اعمال کی بے حقیقتی، زمان کے لمحات اور مکان کے نقاط کے مابین خلا کی وسعت، پر جوش قوت عمل اور افسوسناک سستی کی مدت، منطقی اور مساحتی فکر کی تجریدیت، نرم جذبات کا فقدان، خالص تصورات سے وابستگی، بت پرستی اور مذہب تشبیہہ سے کراہت، حدود کے مشاہدے میں صاف نظری اور قطعیت، تفصیل کی لامحدود دیدہ ریزی، قوانین کی غیر تغیر پذیری پر منصوفانہ اعتقاد اور رضائے الٰہی میں خاموش سپردگی اور پُرسکون باوقار فرماں برداری ابتدائی دور میں اسلام کی نمایاں خصوصیات تھیں۔ بازنطینی۔ عیسائی۔ منگولی، ہندوستانی یا اسپانوی، رومی اثرات، ان پر رنگ چڑھا سکتے اور متنوع کر سکتے ہیں، لیکن قطعاً قلب ماہیت نہیں کر سکتے۔ یہی شعور مذہب، ادب اور فنکاری میں نمایاں ہے۔

ایک پُرجوش عقیدۂ توحید، دیگر مذاہب سے تعصب، مسلم اور غیرمسلم میں تفریق، امتیازی عقیدۂ معاد، ایک پیدائش، ایک ہی موت، ایک قیامت، جس کے بعد ابدی جزا و سزا، مذہبی یا سماجی پیشوائی کا فقدان، یہ ہے اُس کا مذہبی پہلو، اور ادب میں غزل، ایک ہی مضمون پر بے شمار مختلف طرزِ ادا، خوبصورت الفاظ اور موزوں وزن کے انتخاب میں حیرت انگیز مہارت، آواز کے لطیف امتزاج سے ایک دوسرے سے شعر کا ربط، جیسے مسلم زیور کے اقلیدسی نمونہ کے باہمی جوڑ، اُسی شعور کے شاعرانہ مظاہر ہیں۔

ہندوستانی یا کسی اور فنکاری کی طرح مسلم فنکاری بھی اُس کے مذہب اور پرستش کی ضروریات سے متعین ہوتی ہے۔ مسلمان پرستار کو ایسی عبادت گاہ چاہیے جو اُس کے احساسِ حقیقت کی آئینہ دار ہو، اُسے لامحدود شکوہ کا نمونہ ہونا چاہیے، وسیع گنجائش والی سنجیدگی اور پاکی کے ساتھ، اور اسے جمع شدہ جماعت کی مشترک نماز کے لیے آڑ کی جگہ ہونا چاہیے۔ اس کی ظاہری شکل سے اُسے یکسوئی کی عقیدت اور حقیقتِ اعلیٰ کی فطرت کے محیطِ کل ہونے کا اظہار ہونا چاہیے۔

یہ جذبات مسجد کی تعمیر میں متشکل ہوتے ہیں، جس کی نوکدار محراب، بلند گنبد، لمبی میناریں، اونچے دروازے، منارے، وسط میں نشست گاہیں، واضح بیرونی خطوط۔ بت تراشی سے مبرا، کم از کم آرائشی حاشیے لیکن سطح پر رسمی بیل بوٹوں کی آرائش، بیچ بیچ میں اقلیدسی شکلیں، خوبصورت خطاطی، جس کا نہایت متناسب اور موزوں بیرونی حصہ چینی کاری کی اینٹوں، یا چینی سے ڈھکا ہوا، ٹھنڈا سایہ دار اور وسیع اندرونی حصہ، ایک عقیدتمند مسلمان کے تمام حوصلوں اور خواہشوں کی تشفی کرتا ہے۔ موجودہ مقامی فنکاری کے تصورات پر ان عناصر کے عمل نے مغرب، مصر، شام، ایران اور روم میں مسلم فنکاری کے مختلف اسلوبوں کی نشوونما کی۔

ہندوستان کی سرزمین پر ان دو متضاد ذہنیتوں اور تمدنوں کے تصادم سے ایک

اندر اُن کے ہم مذہبوں کے لئے نمونوں کا کام دیا۔

اسلوب کے انتخاب میں ان کے سامنے دو راستے تھے، یا تو قدیم ہندو اسلوب کو پھر سے زندہ کریں، جس کے نمونے اب بھی اُن کے گرد و پیش راجپوتانہ اور بندیل کھنڈ دونوں جگہ موجود تھے اور یا نئے ہندو مسلم طرز کو اختیار کریں جو مسلم سرپرستوں اور ہندو فنکاروں نے مل کر پیدا کیا تھا۔ انھوں نے ہوشمندی سے یا بچارو ناچار آخر الذکر راستہ اختیار کیا۔ غالباً ہندو عمارت کی سب سے پہلی مثال جس میں قدیم روایات سے انحراف کا اظہار ہوتا ہے۔ ریاست جودھپور کے ضلع گوداوری میں سدری کے قریب رنپور کا مندر[۳] ہے جو ایک جینی مسمی دھرنا نے ۱۴۳۹ء میں میواڑ کے رانا کمبھ کے زمانہ حکومت میں تعمیر کیا

یہ مندر جس کا شمار ایک خاص زمرے میں ہے اراولی سلسلہ کوہ کی ایک غیر آباد مگر خوبصورت وادی میں واقع ہے، جس کے اوپر کی طرف قلعہ کمال نیر ہے جو رانا کمبھ کی مرغوب قیامگاہ تھا۔ اس کا نقشہ تقریباً مربع ہے اور ایک بلند کرسی پر بنا ہے، جو بجز چند مسطح خطوط کے قدیم سلسلہ کی کسی اور آرائش سے مبرا ہے اور سادہ سطح کے نئے حاصل کئے ہوئے احساس کو ظاہر کرتا ہے جو ہندو ذہنیت پر غلبہ حاصل کر رہا تھا۔ اس مندر کے اندر چار صحن اور پانچ عبادت گاہیں ہیں۔ بڑی بیچ میں اور باقی کونوں پر۔ عبادتگاہوں کے اوپر گنبد ہیں اور مرکزی گنبد تیسری منزل پر ہے۔ بتوں کے لئے کوٹھریوں کا ایک سلسلہ ہے جن میں سے ہر ایک پر ایک اہرام نما چھت ہے یہ کوٹھریاں عمارت کے چاروں طرف ہیں۔ مندر کے ستون جن پر گنبدوں کا سہارا ہے نقشے میں تقریباً ویسے ہی ہیں جیسے احمد شاہ کی جامع مسجد کے اور گنبدوں کا اوپری حصہ سادہ اور بلا آرائش رکھا گیا ہے۔ جیسے کہ مسلمان گنبد ہوتے ہیں۔ باہری رُخ پر تزئین نہ ہونے کے باوجود فرگوسن نے اعتراف کیا ہے کہ " مجھے ہندوستان کی کوئی اور اس قبیل کی عمارت نہیں معلوم ہے جو اس قدر خوشگوار خوبیوں کی ہو۔"

چتور میں رانا کمبھ کے محل کے کھنڈر ہندو شہ نشینوں اور مرتفع سطح پر بکھری ہوئی چوڑی دار دیواروں کے درمیان بالاخانوں کا وجود ظاہر کرتے ہیں جن پر سائے اور ٹکڑوں کے گنبد لنٹل اور کھمبے پر ٹھہرے ہوئے ہیں۔[۵۵]

اس دور یعنی مغلوں سے قبل کے زمانے کے وہ قلعے اور محلات ہیں جو گوالیار کے راجا مان سنگھ[۵۶] نے تعمیر کیے جس نے ۱۴۸۶ء سے ۱۵۱۶ء تک حکومت کی، اور اس کے جانشین وکرمادت سنگھ کا محل جو ۱۵۱۸ء میں تعمیر ہوا۔ قلعہ کی بارہ دری ۴۵ مربع گز کی تھی۔ اور اس پر پتھر کی چھت تھی جو بارہ کھمبوں پر رکھی تھی۔ "مزید برآں، یہ اس لحاظ سے غیر معمولی طور پر دلچسپ تھی کہ ہندو ماہر تعمیر کو مجبوراً مسلمانوں کی محراب کی ضرورت محسوس ہوئی"۔[۵۷]

مان مندر اپنی شکستہ حالت کے باوجود ایک شاندار عمارت ہے جس میں ابھرے ہوئے گنبد کھمبوں کی کھلی ہوئی شہ نشین اور تیر نما کلس ہیں۔ یہ لمبان میں ۳۰۰ فٹ اور چوڑان میں ۱۶۰ فٹ ہے اور اونچائی زمین سے ۱۰۰ فٹ ہے۔ داخلے کا خاص پھاٹک جو ہتھیا پول (ہاتھی کا دروازہ) کہلاتا ہے، چار خوبصورت ستونوں سے بنا ہے جن کے اوپر ایک خوبصورت گنبد ہے۔ پھاٹک کے دونوں طرف دو ابھرے ہوئے مینارے ہیں جن کے اوپر خوبصورت باہم ملے ہوئے ستونوں پر گنبد ہیں۔ خوبصورت نقاشی کی شہ نشین اور کھڑکیاں جن کے گرد خوبصورت چھوٹے چھوٹے ستون ہیں اور ان کے بیچ میں لہردار محرابیں ہیں جو اس کی بیرونی شکل کو بہت زیادہ شاندار بناتی ہیں۔ "اس کی آرائش میں ..... وہی امتزاجی جذبہ ظاہر ہوتا ہے، جو اکبر کی عمارتوں میں ہے"۔[۵۸]

محل کے اندر دو منقش صحن ہیں۔ پہلا صحن مربع ہے، ۳۳ فٹ لمبا اور ۳۳ فٹ چوڑا، اور اس میں کمرے ہیں جو صحن کی طرف کھلتے ہیں۔ بڑے کمروں میں سے

ایک کی چھت رال کی ہے جو عجیب و غریب ہے اور سوراخ دار پردے کے اوپر رکی ہے اور نیچے نمار اس کے سولہ ستونوں کی قطار کے سہارے پر ہے۔ ستونوں کی قطار کے اوپر ایک شہ نشین ہے جس میں خمدار کٹہرہ ہے، مغربی کمرے کے دروازے میں تین خوب صورت محرابیں ہیں جو خوشنما نقش کاری کے مضبوط بیلیا یوں پر ہیں۔ جنوب کی چھت محراب نما ہے جس کا اوپری حصہ مسطح ہے اور جنوب مغربی گوشے کے کمرے کی چھت اسلامی طرز کی محرابوں سے بنی ہے۔

دوسرا صحن ذرا بڑا ہے۔ جو ایک طرف، ۳ فٹ ہے۔ مشرقی سمت کا چھوٹا کمرہ چاروں طرف کھلتا ہے، جس کے دروازے کمان نما ہیں، چھت محرابی ہے جس میں چار نصف دائرے ہیں۔

دونوں صحن پورے طور پر مزین ہیں اور عمارت کے ہر حصہ کو نہایت احتیاط سے آراستہ کیا گیا ہے۔ چھجے، بریکٹ کے اندرونی حصے، شہ نشینیں اور دیوار سب میں کاریگری ہے۔ ستونی اور محرابی دونوں شکلیں آزادی سے استعمال ہوئی ہیں۔

۱۵۲۶ء میں جب بابر گوالیار گیا تو اس محل کی بہت تعریف کی اور یہ یادداشت لکھی کہ "یہ پانچ گنبدوں کی عمارت ہے جن کے گرد و پیش چھوٹے گنبد ہیں۔ چھوٹے گنبد بڑوں کے دونوں طرف ہیں جو ہندوستان کے رواج کے مطابق ہے"۔ ۹ گنبدوں پر قلعی دار تانبا چڑھا تھا اور دیواروں پر سبز روغن کی ہوئی اینٹیں نصب تھیں اور سامنے کے حصے پر سفید گچ تھی۔ مان سنگھ کے محل نے بابر کے جانشینوں اور ہندو تعمیر کرنے والوں کے لئے نقل کا نمونہ مہیا کیا۔

اکبر کی روشن خیالانہ حکومت میں ہندو اور مسلم کلچر کے میل جول کو بہت بڑی تحریک ملی فتح پور سیکری کی عمارتوں سے وہی اسپرٹ ظاہر ہوتی ہے، جس کا محرک دین الٰہی ہے۔

پنچ محل میں ہندو اپنشد کے تصور کو پتھر میں سمو دیا گیا ہے۔ اکبر کی ہمت افزائی سے کئی مندر ایسے تعمیر ہوئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ مندر تعمیر کرنے والوں نے اُس پس و پیش پر قابو پا لیا جو مسلم تعمیری طریقوں کی نامکمل مہارت کے اظہار میں انھوں نے گوالیار میں کیا تھا۔ ان مندروں میں سے تین مندر برندابن میں اور ایک گوردھن میں ہے جو اکبر کے دورِ حکومت میں تعمیر ہوئے۔ اور ایک برندابن میں جہانگیر کے عہدِ حکومت میں تعمیر ہوا۔

برندابن میں گوبند دیو کا مندر اکبر کے مشہور جنرل اور گورنر راجہ مان سنگھ کچھواہا نے ۱۵۹۰ء میں تعمیر کیا۔ عمارت کا نقشہ صلیب نما ہے۔ وسطی حصے کی لمبائی اور بازو کے وار پار چوڑائی تقریباً برابر ہیں، جن کی ناپ ۱۱۷ فٹ اور ۱۰۵ فٹ ہے۔ اور اس کی برساتی کی چھت پر پھیلی ہوئی محرابوں کا گنبد ہے جو خالص مسلم طرز کا ہے۔ گو اس کا کلس گر گیا ہے، پھر بھی یہ ایک ممتاز عمارت ہے۔ اس کے مخصوص گوشے واضح طور پر اُبھری ہوئی شہ نشین، مسطح اور عمودی خطوط کے جوڑ، لنٹل اور محراب دونوں کا استعمال اور بلا سنگ تراشی کے ساری سطح، یہ سب اسے غیر معمولی استحکام اور شکوہ بخشتے ہیں۔

مدن موہن کا مندر کھنڈر ہو گیا ہے۔ محرابی چھت غائب ہے اور بیچ کا گنبد بھی۔ منڈپ کا پھاٹک مستطیل ہے جو ایک محراب کے اندر بنا ہے اور جس کے جھروکے منقش ہیں۔ سامنے کی دیواریں سادی ہیں، لیکن محراب کے دونوں طرف دو شہ نشینیں اُبھری ہوئی ہیں۔ محراب کی خالی جگہوں پر بیچ میں ایک کنول کے پھول کے علاوہ کوئی آرائش نہیں ہے۔ عبادتگاہ کے اوپر کا منارہ بلند اور ہشت پہل ہے۔ جس کے خطوط خمدار ہیں اور اوپر کو جاتے ہیں۔ یہ بالکل سادہ ہے۔ بیچ کا منارہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن اس پر منقش پٹریاں ہیں، جن پر تیغے اور ہیرے بنے ہیں مگر کوئی انسانی تصویر نہیں ہے۔

گوپی ناتھ کا مندر شیخاوتی فرقے کے بڑے بھال نے تعمیر کیا تھا جو اکبر کی ملازمت میں ایک افسر تھا۔ اس فرقے کی تاریخ دلچسپ ہے۔ موکل رانا کے بہت دنوں کوئی اولاد نہیں ہوئی تھی۔ شیخ برہان کی دعا سے اُس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا اور اُس لڑکے کا نام "شیخ جی" رکھا گیا جو سرگروہ خاندان ہوا۔" ہر نرینہ اولاد کے پیدا ہونے پر ایک بکرے کی قربانی کی جاتی ہے اور کلمہ پڑھ کر نوزائیدہ پر اُس کا خون چھڑکا جاتا ہے۔ اس کو بدھیا یا صلیب نما ڈوری پہنائی جاتی ہے جو عموماً مسلمان بچے پہنتے ہیں اور جب وہ اُتاری جاتی ہے تو یہ فرض ہوتا ہے کہ بزرگ کے مزار پر اُسے ٹکا دیا جائے۔ یہ درگاہ اب بھی اجھرول سے چھ میل کے فاصلہ پر موجود ہے۔ دو سال تک لڑکا نیلی مرزئی اور ٹوپی پہنتا ہے اور ساری عمر سور کے گوشت سے پرہیز کرتا ہے اور وہ گوشت بھی نہیں کھاتا جس میں خون رہ گیا ہو۔"[۱۲] مندر اب کھنڈر ہو گیا ہے۔

گوردھن میں ہری دیو کا مندر بھگوانداس نے تعمیر کیا تھا۔ اس کی عبادت گاہ ساٹھ فٹ لمبی اور بیس فٹ چوڑی ہے جس کے دونوں طرف پانچ محرابیں ہیں، اوپر بالائی کھڑکیاں ہیں اور سب کے اوپر محراب دار چھت ہے۔

برِندرابن کا جوگل کشور مندر ۱۶۲۷ء میں تعمیر ہوا۔ اس کی ساری دیواریں غیر مزین مخروطی گنبد، محراب دار طاقچے اور بت تراشی کا فقدان صاف صاف مسلمانوں کی جمالیاتی روح کی نشاندہی کرتے ہیں۔

سوناگڑھ[۱۳] کے جین مندر جو بندیل کھنڈ میں سولھویں اور سترھویں صدی کی عمارتیں ہیں، ان کے طرز ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن مسلم فن تعمیر کا زبردست اثر صاف نمایاں ہے۔ عمارت پوری عموماً بلند سطح پر کھڑی ہوتی ہے اور اوپر ایک دو کلس ہوتے ہیں جن کے چاروں طرف دورخی ڈھلوان چھتوں، چھتریوں اور گھنٹی کی شکل کے گنبدوں کی قطار ہے۔ قدیم سکھارا جو آرائش سے بھرا ہوتا ہے، تقریباً نایاب ہے اور اس کی جگہ

یا تو ایک جدید طرز کا مخروطی کلس مسطح آرائشی حاشیوں سے بھرا ہوا یا مختلف شکل کے گنبد ہیں۔ ایک مندر درگریفن کی ہندوستان کی یادگاریں، بلیٹ ۲۱) جس میں جانے کے لئے لمبا زینہ ہے۔ اس کے سامنے کے حصے میں ایک محرابی پھاٹک ہے، جس پر دو چھوٹی محرابیں ہیں اور اس کے گوشے تنگ چھتوں سے آراستہ ہیں۔ تمام محرابیں پایے دار ہیں۔ روکار کے گرد بیچ میں ایک گاڑی کے ڈبے کی شکل کی محراب ہے جس کے دونوں طرف چھوٹے چھوٹے گنبد ہیں۔ اس کے پیچھے عبادت گاہ پر بلند کرخی گنبد ہے مندر میں کوئی بت تراشی کی شکل کی زیبائش نہیں ہے، دوسرے مندروں میں بھی ایسی ہی خصوصیات ہیں۔

برار میں گاول گڈھ کے پاس مکتا گیری ۱۲۲ کے مندر سوناگڈھ کے مندروں کی طرح گنبد دار طرز کے ہیں جو مسلم فنکاری کی نقل ہے۔

اور آگے جنوب میں احاطہ مدراس میں اسلامی طرز ہندو حکمرانوں کی سرکاری عمارتوں میں نظر آتا ہے، جیسے وجیانگر اور چندرگیری، مدورا اور تنجور کے محلوں اور بارہ دریوں میں۔ مندر اور مقدس عمارتیں بدستور روایاتی طرز پر مبنی رہیں۔ گو شمال میں ان کا طرز بھی جدید مذاق کے مطابق ترمیم ہو گیا تھا۔

باوجودیکہ وجیانگر کی سلطنت پاس کی مسلم سلطنتوں سے مسلسل برسر جنگ رہی تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطنت میں مذہبی رواداری بہت تھی اور ایک دوسرے کے کلچر کی بڑی قدر شناسی تھی۔ بیجاپور کے عادل شاہی سلاطین مغل شہنشاہوں کی طرح ہندویت کی طرف رجحان کی وجہ سے بدنام تھے اور عادل شاہی اور احمد نگر کے نظام شاہی دونوں آزادی کے ساتھ مرہٹہ امرا کی سرپرستی کرتے تھے۔ اپنی حکومت میں ہندو افسروں کو ملازم رکھتے تھے اور اپنی فوجوں میں ہندو سپاہی رکھتے تھے۔ نظام شاہیوں نے سرکاری کاروبار میں مرہٹی زبان استعمال کرکے اس زبان کو بڑی تقویت پہونچائی

وجیا نگر کے ہندو حکمرانوں نے بھی ایسے ہی جذبات کا اظہار کیا۔ انھوں نے اپنی فوج میں مسلمانوں کو لیا۔ مسلمان تاجروں کی ہمت افزائی کی۔ اور اُن کی عبادت کے لئے مسجدیں بنوائیں۔ سرکاری عمارتوں میں انھوں نے محراب اپنے پڑوسیوں سے لی۔ ۱۵۶۵ء میں وجیا نگر کے زوال کے پہلے کی تعمیر شدہ ایک بارہ دری کا فوٹو فرگوسن نے (جلد اول صفحہ ۴۱۷ میں) دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ "یہ اُس خوبصورت، مخلوط اسلوب کی عمدہ مثال ہے جو اسلامی اور ہندو اسلوبوں کے اختلاط سے پیدا ہوا۔"[۱۵] اس کی مسلسل پہلے دار محرابیں، خمیدہ چھجے اور ساری دیواریں اس رائے کی صحت کا بیّن ثبوت ہیں۔

وجیا نگر کے شکست خوردہ خاندان کے جانشین ضلع شمالی ارکاٹ میں بمقام چندر گیری[۱۶] آباد ہوئے۔ وہاں انھوں نے اپنے محلات تعمیر کرے جن میں سے خاص محل میں نہایت متناسب ردکار تین منزلوں کی ہے جس کے چاروں طرف خوبصورت ممٹیاں ہیں۔ ہر منزل میں بیشتر ایک ہی ستون کا ہال ہے۔ پشتوں کے دونوں طرف محرابیں ہیں، گوشوں پر سلیں نکلی ہوئی ہیں اور اوپر سادے گنبد ہیں۔ دیواریں محرابوں سے منقش اینٹوں کی ہیں، مگر محرابی چھتیں پتھر کی ہیں۔

مدورا[۱۷] میں تیرو ملے نایک کا محل ہے جو سترھویں صدی کا ہے۔ یہ ہندو مسلم اسلوب پر تعمیر کی ہوئی نہایت شاندار عمارتوں کا سلسلہ ہے۔ خاص خاص کمرے ایک صحن کے گرد ہیں، جو مشرق سے مغرب کی طرف ۱۶۰ فٹ ہے اور شمال سے جنوب کی طرف ۱۰۰ فٹ ہے اس کے چاروں طرف نہایت ہی خوبصورت چھتے ہیں ستون جو محرابوں کو سنبھالے ہوئے ہیں پتھر کے ہیں اور ۴۰ فٹ اونچے ہیں۔ ان میں نہایت ہی خوشنما وضع پھولدار چھتے ہیں جن کے اوپر ایک کارنس اور ایک راس ہے۔ آسمانی بارہ دری (سورگ ویلاسم) صحن کے مغربی جانب ہے اور ۲۳۵ فٹ لمبی اور ۱۰۵ فٹ چوڑی ہے۔ وہ ایک بڑی مسجد کے نقشے پر بنی ہے جس میں تین گنبد ہیں۔ "دراصل ساری عمارت اگر قصداً ایک

شاندار مسجد کی طرح نہیں بنائی گئی تھی تو بھی حیرت انگیز طور پر ویسی ہی ہے"[۱۸] مرکزی گنبد کا سہارا بارہ کھمبوں پر ہے جو پائیدار اسلامی طرز کے محراب دار ہیں۔ گوشوں کی طرف بھی چار ایسی ہی محرابیں ہیں اور ان کے اوپر ہشت پہل نقارہ رکھا ہے جو دیوار کی کھڑکیوں سے ملا ہوا ہے۔ نقارہ اوپر کو اُٹھا ہے اور پھر ہشت پہل سے گول ہو جاتا ہے جس کے اوپر گنبد کا سایہ ہے۔ ایک دوسرا ہال ۱۲۵ فٹ لمبا اور ۶۹ فٹ چوڑا ہے اور اصل عمارت کے شمال مغربی گوشے پہ ہے۔ دونوں مل کر مسلم محلوں کے دیوان خاص و دیوان عام معلوم ہوتے ہیں۔

تنجور[۱۹] کا محل اس مرہٹہ سردار نے شروع کیا تھا جس نے سترھویں صدی کے آخر میں وہاں اپنی حکومت قائم کی تھی۔ اس کا خاکہ مدورا کے محل جیسا ہے اور اسی طرز کا بنا ہے۔

شمال میں سترھویں صدی میں کئی شاندار عمارتیں راجپوتانہ اور بندیلکھنڈ کے ہندو راجاؤں نے امبیر، اودیپور، بوندی، دتیا اور اورچھا میں تعمیر کیں۔ نیا طرز اب بظاہر عام ہو گیا تھا اور فن تعمیر کے لحاظ سے اب مسلمانوں اور ہندوؤں کی تعمیر کی ہوئی عمارتوں میں امتیاز کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔ اس تمدنی امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوؤں میں قبروں کی تعمیر شروع ہو گئی۔ اس طرز کی سب سے پہلی تعمیر کی تاریخ معین کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن مُردوں کی یادگاروں میں چھاستیاں اور چھتریاں اسی زمانہ میں رونما ہوئیں۔ چونکہ دفن کرنے کا کبھی ہندوؤں میں دستور نہیں رہا ہے اس لئے اس جدت کو مسلمانوں ہی کے اثر کی پیداوار کہا جا سکتا ہے۔

امبیر[۲۰] کے محل کی تعمیر راجہ مان سنگھ نے شروع کی جو ۱۵۹۲ء میں تخت نشین ہوا، اور اس کی تکمیل جے سنگھ نے ۱۶۲۵-۱۶۶۶ء میں کی۔ راجپوتوں کی بنائی ہوئی بہترین عمارتوں میں یہ گوالیار کے محل سے دوسرے درجہ پر ہے۔ یہ محل ایک وادی میں واقع ہے

جس سے اس کی عظمت ذرا دب گئی ہے۔ ورنہ یہ اپنے ہمعصر فتح پور سیکری کی اسی قسم کی عمارت کے ہم پلّہ ہے۔ اس کے ہاتھی کی شکل کے داس، تصویروں کی سنگ تراشی، اور رنگ اور آئینوں کے استعمال نے اسے بہت دلکش بنا دیا ہے۔

اکبر نے ۱۵۶۸ء میں جب چتوڑ کو شکست دی اُس کے بعد اودے پور میواڑ کا دارالسلطنت بنا تو مہارانا اُدے سنگھ نے دارالسلطنت کی تعمیر شروع کی۔ بڑا محل جو بڑی محل[۱۶] کہلاتا ہے ۱۵۹۷ء میں امر سنگھ اول نے تعمیر کیا۔ یہ پنج منزلہ پتھر کی عمارت ہے۔ اوپری حصہ سنگ مرمر کا ہے جو بہت ہی خوبصورتی سے بالائی کھڑکیوں اور جالی دار پردوں سے آراستہ کیا گیا ہے اور ایک سنگ مرمر کی لہردار دیوار بنا کھڑا ہے اور ہلکی تراش کے ہاتھیوں سے مزین ہے۔ بعد کے راناؤں نے اس میں شہ نشینیں اور سائبان اضافہ کئے۔ یہ محل پیچولا جھیل کے کنارے ہے جس کے چاروں طرف دلفریب پہاڑیاں ہیں۔ جھیل کے اندر دو اور محل ہیں جو ایک جزیرے پر بنے ہیں۔ جگ نواس محل رانا جگت سنگھ نے سنگِ سیاہ کا بنایا تھا اور خاص خاص کمروں میں بقول روسلٹ نہایت ہی بیش قیمت تاریخی تصویروں کی آرائش تھی۔ بنگالی خمدار کارنس، پیالے دار محرابوں، گنبدوں، چھتریوں، شہ نشینوں اور کھلی بارہ دریوں نے اسے غیر معمولی طور پر حسین بنا دیا ہے، دوسرا محل جگ مندر رانا امر سنگھ کے لڑکے رانا کرن سنگھ نے شاہجہاں کے لئے بنوایا تھا جس نے اپنے باپ سے بغاوت کرکے رانا کی پناہ لی تھی۔ سارا جزیرہ "گنبدوں کی قطار اور کھجور کے درختوں کے جھیل میں عکس سے ایک پریوں کا خواب سا بن گیا ہے"۔[۲۲]

بوندی[۲۳] کا محل بھی تقریباً اسی زمانے کا ہے جس زمانے میں اُدے پور کا محل تعمیر ہوا۔ اور اُس کی تعمیر کی فنی حیثیت بھی تقریباً ویسی ہی ہے۔ اس کا محل وقوع بڑے محل سے بہت ملتا ہے، یعنی ایک جھیل کے کنارے جس کے بیچ میں ایک جزیرہ ہے جس پر

مندر رہے ہیں۔ اس محل کی امتیازی خصوصیت اس کی واضع اور پورے طور پر مزین شہ نشینیں، اور بڑے ہالوں میں سانپ کی وضع کے دو ہرے ستونوں کی قطاریں ہیں۔

بندیلکھنڈ میں دتیا[۲۴] کا محل سترھویں صدی کے شروع میں اورچھا کے بندیلہ راجہ بیر سنگھ دیو نے تعمیر کیا تھا۔ یہ ایک مربع عمارت ہے جو سنگ خارا سے بنی ہے اس اس ایک محرابدار بلند کرسی ہے جس پر سات منزل کی عمارت کھڑی ہے۔ پہلی چار منزلوں میں بڑے بڑے ہال ہیں جن پر محرابی چھتیں ہیں جو متعدد ستونوں پر رُکی ہیں اور اُن کے بیچ میں ایک بلند مربع مینار ہے، جس کے اوپر ایک مرکزی گنبد ہے۔ بیر سنگھ نے اسی[۲۵] طرز کا ایک اور محل اورچھا میں تعمیر کیا جو بیرونی خطوط میں اس سے مختلف ہے اور چتربھج کا مندر بھی تعمیر کیا۔

اس مندر کا نقشہ ایک اُلٹی اطالوی صلیب کی شکل کا ہے۔ ایک لمبا زینہ برساتی تک گیا ہے۔ برساتی کی شکل شہ نشین جیسی ہے اور یہ اصل عمارت سے آگے کو نکلی ہوئی ہے۔ اس کے پیچھے اصل رو کار ہے جو بڑی بڑی نوکیلی محرابوں سے چار منزلوں میں منقسم ہے اور اس کے بازو میں دو مربع مینار ہیں جن کے اوپر لاٹ ہیں۔ دو ایسے ہی مینار مندر کے دوسرے سرے پر ہیں جو مسطح چھت کو چار حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور بیچ میں ایک بڑا گول گنبد ہے، جس کے اوپر ایک چھوٹی لالٹین ہے۔ پتھر کی کرسی جس پر مندر بنا ہے، پچاس فٹ اونچی ہے۔ باہر کی طرف کوئی نقاشی کی آرائش نہیں ہے، لیکن وسعت اور تناسب قابل تعریف ہیں۔

اورچھا[۲۶] میں بیر سنگھ دیو کا مقبرہ ایک شاندار عمارت ہے۔ یہ بڑی مربع عمارت ہے۔ جس کے گوشوں پر دو بڑے مینار ہیں اور اوپر ایک بہت بڑا گنبد ہے۔ جب اوسلیٹ نے اسے دیکھا تو گنبد کا صرف ایک حصہ سالم تھا۔ رو کار پر کوئی بُت یا آرائش نہیں ہے بیچ میں تین محراب ہیں جن میں اندر گھُسے ہوئے مستطیل پس گوشے ہیں اور ان پر دندانے دار محرابیں نقش

ہندوستانی مصوّری ونقاشی

ہندوستانی مصوّری ونقّاشی کی تاریخ وہی ہے جو ہندو فنِ تعمیر کی۔ مسلمانوں سے پہلے کی ہندوستانی مصوری ونقاشی (ہندو، جین یا بدھسٹ)، اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی تھیں۔ یعنی حقیقت کا تصور جو اُن کی شکل کو امتیاز دیتا ہے۔ یہ ایسے تمدن کا جمالیاتی اظہار ہے جو نسلوں کے تجربات کے امتزاج سے پیدا ہوا ہے، ایسا امتزاج جو متضاد رجحانات کے توازن کو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی مسرت وغم، لذت وکرب، کامیابی وناکامی، دُنیا داری اور ترکِ دنیا، زندگی سے وابستگی اور زندگی سے کنارہ کشی، احساسات کا غلبہ اور احساسات پر قابو، حوصلہ مندی، سرگرمی اور جذباتیت، تشفی، بے عملی اور سنجیدگی۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ ہندو تمدن دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ مذہبی یا کم مادّی ہے بلکہ اُس کے مذہبی شعور اور مادّی شعور کی نوعیت مختلف ہے۔ زندگی کی متضاد قوتوں کے درمیان نقطۂ توازن کا مقام مختلف ہے۔ ساری ذہنیت مختلف سانچے میں ڈھلی ہے اور قدرتاً جو چیز اس سے پیدا ہوتی ہے اُس کا ٹھپہ الگ ہے۔ اس شعور کی خصوصیت کیا تھی، اس کی اوپر تشریح کی جا چکی ہے۔ اب صرف یہ بتانا ہے کہ ہندوستانی مصوری ونقّاشی میں اس کا اظہار کس طرح ہوا۔

قدیم زمانے میں جو ہندوستانی فنکاری رائج تھی اُس کی باقیات الصالحات اجنٹا کی قلمکار تصاویر ہی رہ گئی ہیں۔ گو روایاتی بیانات اس کی بنیاد کو برہما سے منسوب کرتے ہیں، جس نے دیوتاؤں کے معمار وشوا کرما کی شکل اختیار کی تھی۔ ماہرینِ تاریخ نے

اس فن کے حوالے قبل از مسیح لٹریچر میں معلوم کئے ہیں۔ مثلاً وید نے پٹاکا میں اور بعد کی ہند و نظموں، مہا بھارت، رامائن، شکنتلا وغیرہ میں، مختلف غاروں میں بہت ہی قدیم زمانے کی نقاشی کے عناصر موجود ہیں۔ لیکن اُس زمانے میں جو فنکاری سارے ہندوستان میں بہت بڑے پیمانہ پر رائج تھی، اس کی نوعیت کے صحیح عکس اجنٹا میں باقی ہیں، اس کے نقش و نگار ان مندروں کی چھتوں، اور دیواروں پر ہیں جو پوری پہاڑی کو کاٹ کر بنائے گئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انتیسوں[۲۹] غار کے مناد ر نقش و نگار سے آراستہ ہے ہوں گے، لیکن قدرت اور زمانے کی شکست و ریخت اور انسانوں کی غیر مہذب حرکات نے ان کا بیشتر حصہ برباد کر دیا۔ یہ مسیحی سنہ کی پہلی چھ صدیوں کے دوران میں بنے تھے۔

ان تصویروں کے بنانے والے کون تھے اور ان کے بنانے میں ان کی غرض کیا تھی؟ کہا جاتا ہے کہ فنکار پوجاری تھے، جنھیں خودنمائی کا شوق تھا۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ پجاری یقیناً اُن پجاریوں سے مختلف تھے جن کا ہندوستانیوں کو علم ہے۔ برہمن یا ہندو پجاریوں نے تو ایسے مشاغل کا کبھی خواب بھی نہ دیکھا ہوگا۔ اور یہ قرینِ قیاس نہیں ہے کہ اُن کے بدھست یا جین ہمجنسوں نے جن کی زندگی کم و بیش اُنھیں کے نمونے کی تھی، ایسا کیا ہوگا۔ درحقیقت سارا کام اتنا ماہرانہ ہے کہ یہ خانقاہوں کے غیرفنی لوگوں کے ہاتھ میں نہ چھوڑا گیا ہوگا، چینیا کے ہاں فنِ تعمیر کے ماہروں اور کاریگر معماروں نے کھود کر بنائے گئے ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ زمین پر تعمیر ہوئے ہیں۔ اور اسی طرح جن عمارتوں کو کاریگروں نے تعمیر کیا یا کھود کر بنایا ہوگا۔ اُن کی نقاشی اور بت تراشی بھی پیشہ ور کاریگروں نے کی ہوگی۔ ان تعمیروں میں جن سے حوصلہ اور زہد دونوں کے جذبات کی تشفی ہوتی ہے بادشاہوں اور تاجروں کی دولت پانی کی طرح بہائی گئی ہوگی۔

جن حالات میں یہ تعمیر ہوئے وہ خود انھیں سے ظاہر ہیں، تمام دیواروں، اور

چھتوں پر درباری زندگی اور دنیاداری کی اور تجاریوں کی زندگی اور مذہبی تاریخ کے مناظر نقش ہیں۔ پہلے درجہ کی تصویروں میں بھرپور مسرت کی زندگی نقش ہے اور اسی دنیا کی آج ہی کی خواہشوں اور عظمتوں سے بھڑک رہی ہے۔ ان کی مسرت شاہانہ کروفر اور شان و شکوہ میں ہے[۱]۔ اور جنگ[۲] اور شکار[۳] کی فتوحات و فخر و مباہات میں، اور روزمرّہ کی زندگی کے معاملات اور عشق و محبت کے رومان[۴] سے گہری دلچسپی اور ضیافت اور رقص[۵] و سرود اور بازار کی ہماہمی سے جس میں قیمت کی تکرار[۶] اور خرید و فروخت شامل ہیں۔ یہ انسانی زندگی اور سماج کے نقطۂ عروج کی ترجمان ہیں۔ جب کہ جوانی کا گرم خون اور حوصلے اور قوت تیزی کے ساتھ رگوں میں رواں ہوتے ہیں، لیکن زندگی ہمہ تن عروج نہیں ہے۔ اس لئے کہ سورج اپنی رفتار پوری کرے گا اور شام کی طرف بڑھتے ہوئے سائے بڑھتے جائیں گے۔ سنِ شعور کی ہوشمندی اور بے تعلقی کے بغیر تمدن کا امتزاج نامکمل ہے، چنانچہ اسی کے ساتھ دوسرے درجہ کی تصاویر ہیں جن میں زندگی کے پرسکون فرحت بخش اور سنجیدہ مناظر دکھائے گئے ہیں جو لامحدود اور ماورا کے اشارات سے پہلی دنیا کی زندگی کو صحت مند نگت اور موزونیت بخشتے ہیں۔ یہ بدھ کی زندگی کی تصویریں ہیں[۷]۔ اُن کی جدوجہد اور کامیاب انجام کی[۸] اور نیکی اور تبلیغ مذہب کی ہمہ تن مصروف زندگی کی[۹] اور بیشتر زندگی کے قصوں کی[۱۰] اور تعلیمات کو بتانے والے اشاروں کی[۱۱]

لیکن یہ دونوں عالم ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں، یہ ایک دوسرے میں گندھے اور پیوستہ ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ دونوں ایک ہی کُل کے اجزا ہیں۔

دونوں طبقوں کی فنکاری ایک ہی جمالیاتی مقصد کو ظاہر کرتی ہے۔ زندگی کے ہجوم اور طاقتور ہیجان کا جو شعور ہند و فن تعمیر میں ہے، وہی ان کی مصوری و نقاشی میں بھی نمایاں ہے۔ تصویریں ایک دوسرے پر لدی پڑتی ہیں، مرد، عورت اور بچے ہر طرز نشست و برخاست اور ہر انداز میں بوکھلا دینے والے ہجوم میں پاس پاس

بنے ہیں۔ ان کی تعداد بے شمار ہے۔ گویا کہ فنکار زندگی کی لامحدود اور ناقابل بیان رمز
حقیقت کو گرفت میں لانے اور ظاہر کرنے کی شدید کوشش میں بے چین ہو رہا ہو[12]۔ ہر صورت
جاندار کی یا بے جان کی، پہاڑ یا دریا کی، چڑیا یا جانور کی، پھول یا درخت کی، انسان یا دیوتا
کی یکساں دل چسپ اور یکساں مقدس ہے۔ اس لئے کہ ہر صورت اُسی ایک کی مظہر ہے۔
فنکار نے جو حیرت انگیز مؤانست انسانی اور غیر انسانی تصویروں، انسان اور منظر،
انسان اور تعمیر، انسان اور جانور اور پودوں کے درمیان، اور پھر ان سب کے درمیان
قائم کیا ہے، اُس سے سب کی تقدیس ظاہر ہوتی ہے۔ گائے اور بیل بدھ کی تعلیم
سُن رہے ہیں[13]۔ ہنس راجہ کو اپنی کہانی سنا رہے ہیں[14]۔ معلم کے گرد فرشتے اور دیوتا چکر
لگا رہے ہیں[15]۔ زمین اور آسمان کی تمام مخلوق پُر شوق توجہ کے ساتھ اُس کے گرد جمع
ہیں[16]۔ راکشش اور چڑیاں اور انسان باہم دست و گریباں ہیں[17]۔ شیر اور سانپ اور
انسان کے ہجوم ایک ساتھ غصے اور خوف سے لرزہ براندام ہیں[18]۔ ہاتھی، گھوڑے اور مسلح
اور علم بردار سپاہیوں کے جلوس شہر کے پھاٹک سے آتے اور جاتے ہیں اور دیوار و در
اور جانور و انسان ایک ہی متوازن حرکت سے جھومتے ہیں[19]۔ مرد اور عورت پہاڑوں
کے بیچ میں کھڑے ہیں اور درختوں کی جھکی ہوئی شاخیں وادی کو تاریک کرتی ہیں اور سب
کے اوپر ایک پُر سکون بے حرکتی طاری ہے[20]۔ درختوں کی جڑیں پہاڑوں کی درازوں میں چھپی
ہیں اور اُن کی نرم بیلیں اور نازک ڈنٹھل اوپر کو چڑھتے ہوئے تقریباً اُن سے بغل گیر ہو جاتے
ہیں[21]۔ ہجوم کے مناظر کے درمیان ندی بہتی ہے اور مچھلیاں اور کشتیاں اور تیرتے ہوئے
جانور اُس کی سطح کو جاندار بناتے ہیں[22]۔ عورتیں چھوٹی چھوٹی مستطیل کھڑکیوں سے جھانکتی
ہیں اور دیوار کے دلہوں پر منقش تصویریں سی معلوم ہوتی ہیں[23]۔ پذیرائی کے ہال میں بادشاہوں۔
سفیروں اور حاکموں کے ساتھ ساتھ کیلے کے درخت بھی کھڑے ہیں[24]۔ عجیب الہیئت
شیطانوں، کریہہ المنظر تصویروں اور نصف آدمی، نصف گھوڑا۔ نصف آدمی نصف چڑیا

جیسی مخلوق اور دریائی پریوں اور ہوا میں اُڑتی ہوئی آسمانی مخلوق میں بھی یہی جذبہ کارفرما ہے[25] نیز لڑائی کے مناظر میں جہاں بھالو انسان سے بغل گیر ہیں[26]۔ سانپ ہاتھی پر حملہ آور ہیں[27] اور سانڈ لڑ رہے ہیں[28] اور تمام معلوم اقوام اور عالم بالا و اسفل کی مخلوق کی شکلیں بنانے کی کوشش میں بھی۔

جس وسیلہ سے پرپُر ہجوم اور متحد زندگی کی گہرائی پیدا کی جاتی ہے وہ خط ہے۔ یہ تمدن کا ایک سربستہ راز ہے کہ یورپ نے اپنی فنکاری کی زبان کے لئے رنگ کو اختیار کیا اور ایشیا نے خط کو۔ اس کے اسباب خواہ کچھ بھی ہوں لیکن اس کے نتائج نے انتخاب کی موزونیت کو پورے طور پر صحیح ثابت کر دیا۔ ہر تمدن نے اپنے اپنے وسیلہ میں اعلیٰ کامیابی حاصل کی۔ اس طرح مغرب کے لئے جو موزونیت رنگ میں ہے وہی مشرق کو خط میں حاصل ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے مسلک اپنے اپنے اصول کے مطابق الگ الگ ہیں۔ اجنٹا کے فنکاروں نے خط کا جو استعمال کیا ہے وہ اپنی پُرکاری، وسعت اور روانی میں بے مثل ہے۔ یہ وسیع فاصلوں میں یکسانیت اور موزونیت کے ساتھ بے تامل اعتماد اور توضیح کے ساتھ چلتا ہے۔ یہ ایک بصیرت یافتہ بدھ کے پُرسکون جذبات سے خالی وجدان کو اور ایک رقص و سرود کے پرستار کے ہیجان آمیز مشتاق اور مضطرب جذبہ کو یکساں موثر طور پر ظاہر کر سکتا ہے۔ فنکار اُسے اسی واقفیت اور کامیابی کے ساتھ کام میں لاتا ہے، خواہ ہوا میں پرواز کی نزاکت یا پودوں یا درختوں کی باڑھ یا ہاتھی کی سونڈ کی حرکت یا ہاتھوں کے حیرت انگیز اشارے ظاہر کرنا چاہے اور وہ اُسی سہولت کے ساتھ اس سے نمونے یا افراد یا انسان یا فطرت کی خیالی یا حقیقی شکلیں پیدا کرتا ہے۔ در اصل جس مقصد کے لئے فنکار نے ایک خط کو استعمال کیا ہے، یعنی لمبی سطحوں پر یا دیواروں اور چھتوں پر اس سے مختلف خط کا خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ ہندوستانی مصوری اپنی شکل کے توضیح اور اپنے خم کی نازک لہریں یقیناً ہندوستانی بُت تراشی اور فن تعمیر کی لوچدار خصوصیت

میں شامل کیا ہے۔

اجنتا کی رنگین نقاشی کا عمل اس طرح ہے کہ پہلے پلاستر کی دو تہوں سے زمین تیار کی گئی، نیچے کی تہ مٹی یا گوبر اور سیاہ پتھر کے باریک سفوف کے مرکب کی ہوتی ہے اور کبھی باریک کئے ہوئے پیال یا دھان کی بھوسی بھی ملی ہوتی ہے۔ یہ دیوار کی کھردری سطح کو چھپانے کے لئے انچ کے آٹھویں حصہ سے لے کر تین چوتھائی انچ تک موٹائی میں لگائی جاتی ہے۔ اس زمین پر ایک نہایت ہی باریک انڈے کے چھلکے کے برابر سفید پلاستر کیا جاتا ہے، جو چمکدار کر دیا جاتا ہے، دوسرا درجہ اس طرح کی تیار کی ہوئی سطح پر نقاشی کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے قلمکاری یا آبی رنگ کاری کا طریقہ استعمال ہوتا تھا۔ پلاستر کی خشک سطح کو رات میں پانی سے خوب تر کر دیا جاتا تھا اور صبح کو پھر چونے کے پانی سے تر کیا جاتا تھا۔ اس نم سطح پر رنگوں سے نقش بنائے جاتے تھے۔ اور زنگ دھاتوں کے اور سبزیوں کے ہوتے تھے۔

بیرونی خطوط پہلے سہولت سے پلاستر پر سرخی سے کھینچ لئے جاتے تھے لیکن بعد کو ان پر حسب ضرورت سیاہ یا کتھئی رنگ پھیر دیا جاتا تھا، پھر ایک نیم شفاف سبز چمکیلا رنگ سطح پر پھیر دیا جاتا تھا جس پر مقامی رنگ بہا دیا جاتا تھا۔ جو رنگ استعمال ہوتے تھے وہ سفید چونے کے، زنگاری سرخ، سبز لوہیا، چقماق اور نیلا شوخ آبی تھے۔

مختلف بنیادی تصورات جو نقاشی میں استعمال ہوتے تھے، ان کا طریق اظہار قابل توجہ ہے۔ انسانی شکل نازک اور لوچدار ہوتی تھی جس میں پٹھوں اور جسمانی ساخت کی تفصیلات نہیں ہوتی تھیں۔ آنکھیں لمبی بادامی شکل کی، ہاتھ بہت ہی معنی خیز، انداز پر زیبائش وضع داری کی تربیت کا رخ بال گھونگھر دالے بنے ہوئے یا پیچھے جوڑا بندھا ہوا یا بانہ دسیرلیٹیں لٹکی ہوئیں اور عموماً پھولوں سے مزین۔ بغلی

پشتی یا پھرتے ہوئے رُخ کے مناظر مفقود نہیں ہیں، لباس اونچے درجے کے لوگوں کے شفاف اور نیم شفاف کپڑوں سے لے کر سپاہیوں اور ملازموں کے موٹے کپڑے کی بنڈیوں اور کسی ہوئی برجیس تک ہیں، اور سر کی پوشش کئی قسم کی ہے۔ زیور کا استعمال بافراط ہے۔ کئی جانور بنے ہیں۔ ہاتھی حیرت انگیز باریکی سے بنایا گیا ہے اور گھوڑے مدوّر یوں لے جسم کے بلند چوتی، ردمی ناک کے سر باریک کٹی ہوئی ایال، دُم کبھی صفائی سے کٹی ہوئی پیروں میں کڑے پہنے ہوئے[۲۹] ہرنوں کے بچھڑوں جیسے چوڑے منہ۔ شیر بھدّے ہیں جن کی اسیریائی قسم سے دور کی مشابہت ہے۔ بھینسوں بیلوں بندروں اور دوسرے جانوروں میں کوئی خاص بات نہیں ہے۔ چڑیوں میں ہنس اور مور قابلِ لحاظ ہیں منظر میں پہاڑیاں مستطیل شکل کی تہ بہ تہ ہیں جن کے سرے منبت کاری کے نمونے کی طرح ٹوٹے ہوئے ہیں۔ پانی حسب دستور جیسے ڈگری کا کام یا لہروں میں بہتا ہوا بیل بوٹے دار مچھلیاں، کچھوے[۳۱] اور دریائی آدمی بطور نشان سے اضافہ کئے گئے ہیں۔ بادل مدور شکل کے تہ بہ تہ ہیں جن کے سرے گلاب کے پھول کی پنکھڑیوں۔ مچھلی کے سفنوں کی طرح ہیں۔ درختوں میں کیلے، پھالسہ کھجور، اشوک برگد اور پیپل ہیں پھلوں میں آم، کٹھل، انار، کاشی پھل اور پھولوں میں کنول کی بہتات ہے۔

اجنتا کا فن اُس کی آخری تصویر منقش ہونے کے بعد بھی جاری رہا لیکن اس کی رفتار ترقی کو ظاہر کرنے والی کوئی علامت موجود نہیں ہے۔ چند چینی اور بدھسٹ بھوج پتر کے مخطوطات جو بلا تاریخ کے ہیں مذہبی نقاشی سے مزین ہیں۔ ایک نیپالی یا بہاری مخطوطہ است سہا ستریکا پرجنیا پرمیتا مورخہ ۱۰۹۰ء[۳۰] گوالیار کے مان مندر کی رنگین پٹریاں، پندرھویں صدی کے آخر کی[۳۱] تارا ناتھ کی تاریخ اور بالواسطہ سرینڈیا کے نصف مدفون شہروں کی نقاشی کے نشانات قدیم روایات کے تسلسل کا پتہ دیتے ہیں، دراصل ہندوستانی مصوری اور نقاشی کا دوسرا دور تقریباً نو سو سال کے مسلسل وقفہ کے بعد

ہندوستان کے چغتائی حکمرانوں سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور کی مصوری و نقاشی ایک نئے طرز کی ہے جو ہندوستان کی سرحد کے باہر سے آئے ہوئے عناصر کو قدیم روایات میں جذب کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

ہندو مسلم فنکاری کے اس نئے مسلک پر بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سمرقند، ہرات، اصفہان اور بغداد کی اسلامی مصوری و نقاشی کے مسلکوں کی خصوصیات کی تنقیح کی جائے۔ یہاں پر اُن گتھیوں کو سلجھانا ممکن نہیں ہے جن سے مسلم فنکاری قدیم ہے اور مشرق کی مسیحی فنکاری اور مشرق میں چین، ختن اور گندھارا کی فنکاری سے ملحق ہے۔ لیکن چودھویں صدی میں یہ فنکاری پوری توانائی سے اُبھرتی ہے تو اس پر مشرقی رنگ اتنا گہرا ہوتا ہے کہ اس پر چینی فنکاری کی تقریباً ایک شاخ ہونے کا دھوکہ ہوتا ہے۔ تیمور کی حکومت میں یہ مسلم منگول فنکاری اور زیادہ منفرد اور آزاد ہوگئی اور پھر غیر محسوس تدریجی رفتار سے صفوی اور بخاری مسلکوں میں منتقل ہوگئی۔ تیموری مسلک کا بانی ایک شخص مسمیٰ گنگ تھا جسے نقوۃ المحررین کا خطاب تھا اور اس کا شاگرد بخارا کا جہانگیر تھا جو پیر سید احمد کا اُستاد تھا۔ آخرالذکر کا شاگرد بہزاد تھا جو اس مسلک کا سب سے بڑا طرۂ امتیاز ہے۔ بہزاد پندرھویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا تھا اور خراسان کے تیموری حکمران منصور بن بیقرہ کا درباری مصوّر ہوگیا۔ ۱۵۱۰ء میں اُس نے ہرات سے نقل وطن کیا اور شاہ اسماعیل صفوی کی ملازمت اختیار کرلی اور ۱۵۲۶ء میں اپنی وفات کے وقت تک شاہانِ صفوی ہی کی ملازمت میں رہا اور تبریز میں مقیم رہا۔

جس وقت بابر نے ہندوستان فتح کیا ہے اُس وقت بہزاد کا ستارہ نقطہ عروج پر تھا اور اُس کا طرز کمال کا معیار تھا۔ قدرتاً فنکاری کے قدردان بابر اور اُس کے رفقا نے اور ہمایوں کے ایران کی جبریہ جلاوطنی سے ہندوستان واپس

آنے پر چغتائی امراء نے بہزاد کو ہندوستانی مصوروں کا اُستاد بنا کر پیش کیا۔ جس کی مصوری و نقاشی کی اُنھیں نقل کرنا تھا۔ اس طرح بہزاد ہندوستانی مصوروں کے لئے نمونہ بن گیا اور تیموری مسلک کے عناصر کا اجنتا کی روایات میں قلم لگ گیا۔

اس فنکاری کی خصوصیت اس کی شدید انفرادیت ہے۔ اس فن کو انبوہ اور ہجوم سے دلچسپی نہیں ہے اور نہ اسے رنگوں کی آمیزش سے براہِ راست دلچسپی ہے۔ یہ اشیاء کی تصویر صاف روشن اور معین حدود میں دیکھتا ہے۔ ہر منفرد تصویر کی تمام تفصیلات پر نظر رکھتا ہے اور اس میں انتہائی کوشش کرتا ہے۔ زندگی کے اُبھار کو وہ بھرپور قوت سے محسوس کرتا ہے اور اس جذبات سے بھری ہوئی قوت کو اپنی نقاشی میں منتقل کرتا ہے لیکن شکلوں کے باہمی ارتباط اور تصویروں کی بے شمار افراط سے نہ اُسے دلچسپی ہے اور نہ اس کی پرواہ۔ اس کی زندگی کی نبض اور اُس کا توازن مختلف ہیں۔

یہ فن جو چنگیز اور تیمور کے درباروں میں پیدا ہو کر بڑھا، جو اپنے زمانے میں دنیا کو زیر و زبر کرنے والے تھے، نرم اور جذباتی قطعاً نہیں ہو سکتا تھا۔ جنگ کے مناظر[۳۲] اور محاصرہ اور شکار اور انسان اور جانور کا رمنا قدرتاً بکثرت ہیں۔ لیکن زیردستوں کی حمایت اور رومان[۳۳] لیلےٰ مجنوں اور شیریں فرہاد کا عشق، نوجوان اور دوشیزائیں چشمہ کے کنارے باغ میں محوِ خرام[۳۴] شاہی درباروں کے پُرشکوہ استقبال[۳۵] ضیافتیں اور لہو و لعب جس میں فیاضی سے شراب کا دور چل رہا ہے اور خوش ذائقہ کھانے بافراط ہیں۔[۳۶] یہ مناظر بھی بکثرت ہیں اور زہد و اتقا اور صوفیت کی بھی کمی نہیں ہے اس لئے کہ اُس خودسپردگی کے دور میں زندگی کی بھرپور مسرتوں کا صوفیت کے سخت انضباط میں منتقل ہو جانا کبھی دشوار نہ تھا۔ شاہ و گدا جن کی منزلیں ایک دوسرے سے بہت دور تھیں، ان کے درمیان افراد ہمیشہ متحرک تھے، آج جو سلطان ہے، کل وہ درویش ہو سکتا تھا، یہی نہیں بلکہ بادشاہ ہمیشہ دل کا صوفی ہوتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ درویشوں کے متعلق مناظر کی کثرت ہے۔ درویش جو گھنے جنگل اور ویران
غاروں میں مقیم ہیں [۳۷]، اور درویش جو معجز آتا ہے اور خونخوار جانوروں کو بھیڑوں کی
طرح بھگا رہا ہے [۳۸] اور درویش جو حالت وجد کے سرور میں رقص کر رہا ہے۔ [۳۹]
پھر رومان، فتوحات اور اسرار کے ہر دور کی طرح اس دور کو بھی مافوق الفطرت اور اعجاز
سے دلچسپی تھی [۴۰] جنات، روحیں، دیو اور پریاں انسان کے ساتھ نقل و حرکت کرتے
ہوئے عام معروف اور جانی بوجھی تصویریں ہیں، افسانہ گویوں اور مصوروں دونوں
کے یہاں ان کی مستقل جگہ ہے۔

اور ہر منظر میں انفرادیت کا امتیاز نمایاں ہے۔ ان میں ایک نظام ایک تسلسل
اور ایک ضابطہ ہے جو بعض اوقات اختلاط کے لئے سم قاتل ہے لیکن ہر شخص کی ایک
معین حیثیت ہے اور ایک مسلّم درجہ۔ اور ہر ایک اپنے اپنے مشغلے میں انہماک سے لگا
ہوا ہے۔ ہر فرد کی حرکت کل کو متحرک کرتی ہے نہ کل کی حرکت فرد کے ذریعہ سے ظاہر
ہوتی ہے۔ یہ ایک محاصرے کی تصویر ہے [۴۱] ایک شخص بھاری کلھاڑی چلا رہا ہے، اور
بند دروازے پر بھرپور ضرب لگا رہا ہے۔ وہ اُن پتھروں کا مطلق خیال نہیں کرتا ہے، جو
اوپر سے گر رہے ہیں۔ دو آدمی سیڑھی لگا کر اوپر چڑھ رہے ہیں، اور ان سے زیادہ کوئی
انسان اپنے اوپر بھروسہ کرنے والا اور ہمہ تن توجہ نہ ہوگا۔ آسمان کے ستارے اپنی گردش
میں رک جائیں، مگر انھیں روکنے والی یا مانع آنے والی کوئی قوت نہیں ہو سکتی، یہ تو
رُکنا جانتے ہی نہیں، اور سوار اپنے گھوڑے پر مجنونانہ اُن تختوں پر گذر رہا ہے جو خندق کے اوپر
رکھ دیئے گئے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

اب ایک شکاری کی تصویر لیجئے [۴۲] سواروں نے ایک نیم دائرہ بنا لیا ہے بیچ کی
غیر ہموار زمین پر شاہی شکاری شکار کو نیزوں سے چھید رہے ہیں۔ ہر ہرن الگ ہے
اور ہر سوار بھی الگ الگ۔ کوئی چپقلش یا انتشار نہیں ہے۔ پھر معمار [۴۳] ایک مسجد کی تعمیر

میں لگے ہیں۔ ایک مزدور گارا بنا رہا ہے۔ دریا تین بھشتی ایک حلقے میں کھڑے مشک سے پانی انڈیل رہے ہیں، ایک آدمی تسلے میں گارا لئے جا رہا ہے، دوسرا اینٹیں لئے جا رہا ہے، دیوار پہ راج اینٹیں تراش رہے ہیں، یا تلے اوپر رکھ رہے ہیں، سیڑھی دیوار پر اپنی جگہ لگی ہے۔ ہر طرف سرگرمی ہے، مگر کوئی ہنگامہ نہیں ہے۔ ضیافتوں میں[۴۲] ہر آدمی پر الگ الگ توجہ کی جاتی ہے۔ ناچنے اور گانے والے بھی غلط ملط نہیں ہوئے۔ اب سپاہی لڑ رہے ہیں[۴۳] اور وہ سب ایک نظام میں صف بستہ ہیں، گھوڑے الف ہو رہے ہیں۔ نیزے آڑے ترچھے ہیں اور خمدار تلواریں سواروں کے بازو میں لٹک رہی ہیں۔ درخت کی ٹہنیاں تک پھیلی ہوئی ہیں تاکہ ہر ایک الگ الگ گن لی جائے[۴۴]۔

انفرادیت پر توجہ اس قدر ہے کہ نقاشی محض تصویر کشی ہو جاتی ہے، مگر تصویر کشی اتنی حیرت انگیز کاریگری کی ہے کہ وہ بجائے خود ایک معجزہ ہے۔

اجنٹا ہی کی طرح یہاں بھی وسیلۂ اظہار خط ہے۔ لیکن دونوں خطوں میں کتنا زبردست فرق ہے۔ یہاں خط جھکتا اور ٹوٹتا ہے، باریک اور موٹا ہوتا ہے، دائرہ اور زاویہ بناتا ہے، غرضیکہ وہ سب کچھ کرتا ہے جس کی ایک نزاکت پسند ماہر خطاط کو ضرورت ہے۔ مسلمانوں کا اقلیدسی اور کتابتی رجحان ایسا ہے کہ فن خطاطی یقیناً انھیں کا حصہ ہے۔

ان تصاویر کی ساخت میں جو عناصر شامل ہیں وہ اُن سے بہت مختلف ہیں جو اجنٹا کے کام میں لائے جاتے ہیں۔ آدمیوں میں نہ صرف نسلی انداز مختلف ہے بلکہ جسم اور اعضا کا تناسب اور اُس کا توازن بھی مختلف ہے۔ انداز نہایت ہی دلآویز ہے، اور اعلیٰ تمدن کی تخلیق ہے۔ کپڑے خط کے معمولی لوچ میں دلفریب ہو گئے ہیں۔ جانوروں کی تصویروں میں گھوڑا خصوصاً مرکز توجہ ہے۔ تیزی، چستی اور نزاکت منظور نظر ہیں، جیسے ہرنوں اور بارہ سنگھوں کی شبیہوں میں شیر کی تصویریں توانائی ہے

نازک پھولوں کے درخت جن کی جھکی ہوئی شاخیں اور پھولدار بیلیں لپٹی ہوئی اور درخت گانٹھوں اور خموں کے ساتھ تقریباً ہمیشہ ایک سیدھے خط میں سے نکلے ہوئے خم کے ساتھ اور زمین پر پھول بکھرے ہوئے۔ یہ ہیں خصوصیات۔ بادل عموماً چینی طرز کے ہیں، چکردار خطوط کے سمندر کے گھونگے۔ پہاڑوں کی شکل مدوّر ناگ پھنی کی طرح ہے درخت جھاڑیاں اور جنگلی پودے سطح پر اُگ رہے ہیں۔ بنیادیں متحرک ہیں، چھوٹے چھوٹے چشمے پتھروں سے محدود ہیں اور سامنے عموماً ایک تنہا درخت کھڑا ہے۔ عمارت کا طرز ایرانی ہے، چینی اور اقلیدسی اشکال سے بھرپور مزین، اور عمارت کے پشت کے باغ کے درمیان اور بازو کی طرف کھڑا ہے۔ تصویر میں عمارت کا نمایاں حصہ ہے۔ یہ منظر کا نگینہ ہے لیکن افراد کے ساتھ اس کا قریبی ربط نہیں ہے۔

مغل شہنشاہوں کی مربیانہ توجہ کے ماتحت ان دو فنکاری کے شعوروں کے میل سے ایک نیا طرز پیدا ہوا۔ اجنتا کے لوتح پر سمرقند اور ہرات کے نئے توازن، تناسب اور فصل کے قواعد عائد کئے گئے۔ قدیم شان وشکوہ میں جدید آب وتاب کا اور قدیم آزاد اور آسان سادگی کی زندگی میں درباری معیار اور سخت گیر آداب وتہذیب کا اضافہ کیا گیا۔ نتیجہ میں کسی حد تک ہندو اور مسلم دونوں کی توانائی اور قوت متحرکہ بھینٹ چڑھ گئیں اور ایک بے لوچ شوکت حاصل ہو گئی لیکن اسی کے ساتھ ایک حیرت انگیز رنگت کی زرخیزی اور خط کی نزاکت بھی

نئے طرز کی نشوونما بہت تیزی سے ہوئی۔ غالباً بابر نے آگرہ میں ہندوستان کے ہندو اور مسلم فنکاروں کو تیموری مسلک کے نمونوں سے روشناس کیا۔ ہمایوں کے دور میں نقاشی جاری رہی۔ یہاں تک کہ جب داستان امیر حمزہ بارہ جلدوں میں چودہ سو مقامات کی تصویروں کے ساتھ تیار کی گئی تو کافی تعداد تربیت یافتہ فنکاروں کی اس کام میں لگائی گئی۔ ان میں ایرانی اور قلماق تو یقیناً تھے، مگر صرف یہی نہیں تھے۔ کام بہت

ہی بڑا ہوا اور شاید اکبر کی حکومت کے ابتدائی دور میں مکمل ہوا۔ اس ابتدائی مسلک میں جسے کلارک نے ہمایوں کا مسلک کہا ہے ایک یقینی ہندوستانی جذبہ کا وجود خالی از دلچسپی نہیں ہے۔ منظر اور عمارت کی نقاشی میں اور بادلوں، پہاڑیوں، دریاؤں درختوں اور جانوروں کی تصویروں میں تیموری طرز کا انداز غالب ہے۔ مگر نسلی نمونوں کے انتخاب اور لباس اور انداز میں زیادہ آزادی ہے۔ اور مرقع میں اس سے بھی زیادہ۔

بعد کو اکبر کے دور میں فنکاروں کو اسی مسلک میں تربیت دی گئی ہو گی، غالباً اُن چار مسلمان اُستادوں کے ماتحت جن کا ابوالفضل[۱۴] نے ذکر کیا ہے یعنی فرخ، قلماق، عبدالصمد شیرازی، سید علی تبریزی اور مسکین۔ شاگرد جو ہندو تھے اغلباً دہ مصور ہوں گے جنھوں نے روایاتی طریقوں میں مہارت حاصل کی ہو گی۔ اور اتنی شہرت حاصل کر چکے ہوں گے کہ دربار شاہی میں طلب کئے جائیں۔ اُنھیں محض اپنی صلاحیتوں کو اپنے نئے آقاؤں کی خدمت پر منتقل کرنا اور ایسی تصویریں بنانا پڑا ہو گا۔ جس سے یہ آقا خوش ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے ابتدائی دور ہی میں جدید ہند و مسلم مسلک پورے طور پر ترقی یافتہ صورت میں نمودار ہو گیا۔ دسونت، بساون، کیشولال، مکند، مادھو، جگن ناتھ، مہیش، کھیم کرن، تارا، سانولا، ہری بنس اور رام کے نام آئینِ اکبری میں درج ہیں۔ اس زمانے کی نقاشی میں بہت سے اور ہندوؤں کے نام ملتے ہیں، مثلاً تیمور نامہ[۱۵] میں جو تیمور اور اُس کے جانشینوں کی تاریخ اکبر کی حکومت کے دوسرے سال تک ہے۔ یہ مخطوطہ جو بانکی پور کی خدا بخش لائبریری میں محفوظ ہے اس کے مصوروں میں تلسی، سرجن، سورداس، البیتر، شنکر، رام آس، بنوالی، نند، ننھا، جگجیون، دھرم داس، نارائن، چترمن، سورج، دیو جیو، سرن، گنگا سنگھ، پارس، دھنا، بھیم وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ بعض صورتوں میں جن

جن مقامات سے یہ فنکار آئے اُن کے نام بھی ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ صرف گوالیار، گجرات اور کشمیر کے نام ہیں۔ ابتدائی وسطی قرون میں یہی تین ہندو تمدن کے نامور ترین مرکز تھے، اور یہ واقعہ کہ اکبر کے مصور انھیں مقامات سے آئے، اس روایت کی تصدیق کرتا ہے کہ ہندو فنکاری اجنٹا کے بعد بھی جاری رہی۔ اس سے یہ بھی صاف ثابت ہوتا ہے کہ مغل فنکاری محض وسط ایشیا اور ایران کے طرز کی شاخ نہ تھی بلکہ قدیم فنکاری کی جدید محرکات میں نشو ونما تھی۔

جہانگیر کے زمانہ میں ہندوستانی مسلک نے اپنے کو نقالی سے بالکل آزاد کرلیا۔ تصویر کی نقاشی نے غیر معمولی نفاست حاصل کرلی اور شکار کے مناظر بہت مقبول ہوگئے۔ شاہجہاں کی حکومت نے فنکاری کا انتہائی نقطۂ عروج دیکھا۔ تناسب ظاہری اور بڑھا ہوا درشالیت اور روشن و تاریک رُخ کے قواعد رائج کئے گئے، نازک ترین برش اور نہایت ہی بیش قیمت رنگ استعمال ہونے لگے۔ اس پر بھی فنکاروں میں ہندوؤں کی کثرت تھی، اسمتھ[۴۹] نے ہندوؤں میں کلیان داس عرف چترمن، انوپ چتر، رائے انوپ اور منوہر اور مسلمانوں میں محمد نادر سمرقندی، میر ہاشم اور محمد فقیر اللہ خاں کے ناموں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ محمد نادر سمرقندی کے ہاتھوں میں مصوری نے انتہائی ترقی حاصل کی۔ شاہجہاں کے بعد مذاق رفتہ رفتہ گھٹنے لگا اور زوال شروع ہوگیا۔

درباری فنکار عموماً تصاویر یا مناظر کی نقاشی کرتے تھے۔ تصویر کشی میں فنکار کا اصل مقصد چہرے کے خدوخال کا قدرتی اور صحیح نقشہ اُتارنا اور اُس کے بشرہ سے اُس کی خصلت ظاہر کرنا ہوتا تھا۔ بیشتر تصاویر بغلی ہیں اور بعض میں تین چوتھائی چہرہ دکھایا گیا ہے۔ ہر تصویر میں جسم کا انداز رسمی ہے۔ بجز ہاتھوں کے جو ہمیشہ نہایت دلفریبی سے کھنچے ہیں۔ یہ دکھانے کے لئے کہ مختلف قسم کے عملی انسانوں کی تصویریں

کتنی عمیق نظر سے بنائی گئی ہیں، اکبر اور مہاراجہ جسونت سنگھ کی تصویریں کسی نامعلوم فنکار کی بنائی ہوئی، اور آصف خاں کی تصویر محمد نادر سمرقندی کی بنائی ہوئی منتخب کی جاسکتی ہیں۔

شروع شروع زمانہ کے مناظر میں جنگ اور فتوحات پر سب سے زیادہ توجہ کی گئی ہے خصوصاً ایسی کتابوں میں جیسے داراب نامہ، تیمور نامہ اور رزم نامہ (مہابھارت) شکار اور جنگل کے مناظر بھی بکثرت ہیں۔ بعد کو دربار، دیومالا، مانوس مناظر، خانگی اور خیالی (مثلاً حسن کی) تصاویر کے ذوق کی نشو و نما ہوئی۔ ان سب میں ہمیشہ ایک باطنی توجہ کی شہادت موجود ہوتی ہے، مذہبی واقعات، درویشوں کی تصاویر، شاہزادوں کے درویشوں سے علم ربانی پڑھنے کے مناظر، مساجد میں نماز، یا موم بتی کی روشنی میں قرآن کی تلاوت، یا درویشوں کا اجتماع۔ یہ سب تصاویر کے البم یا مجموعوں میں اکبر کے بعد سے بہت ملتی ہیں۔

اس ہند و مسلم طرز کی جو ایک طرف اجنٹا کی دیواری نقاشی اور دوسری طرف سمرقند اور ہرات کی قلمی تصویروں سے وابستہ ہے، کئی شاخیں نکلیں جو ایک دوسرے سے قربت کی بنیاد پر مختلف ہیں۔ جے پور اور کانگڑہ کے راجپوتی اور پہاڑی طرز اور ہمالیہ پہاڑ کی ہندو ریاستوں کا طرز قدیم ہندو طرز کی طرف زیادہ مائل ہے دکن، لکھنؤ، کشمیر اور پٹنہ کا مسلم طرز کی طرف، اور سکھ قلم کچھ ان دونوں کے درمیان ہے لیکن یہ سب ضمنی طرز ہیں جو دہلی اور آگرہ کے اصلی سوتے سے نکلے ہیں۔

اس نکتہ پر زور دینے کی صرف اس لئے ضرورت ہوئی کہ کمارا سوامی نے راجپوت اور مغل طرز کے اختلاف کو ضرورت سے زیادہ نمایاں کیا ہے۔ فنی اختلافات تو نا قابل لحاظ ہیں۔ لیکن نقاشی کا عمل خواہ ایرانی ہو یا مغل یا راجستھانی، سب یکساں ہے۔ موضوع کا انتخاب رئیس کی روایات پر منحصر ہے۔ ہندو درباروں میں

ہندو دیو مالا فنکار کے لئے موقع دیتا تھا اور شاہی دربار میں فتوحات کی ناموری۔ دونوں فن لازمی طور پہ درباری ہیں۔ اس لیے کہ دونوں صورتوں میں سرپرست رئیس ہیں۔ راجپوت طرز میں بیشک آزادی اور تنوع زیادہ ہے۔ اس لئے کہ ان کے سماجی آداب مغلوں سے مختلف تھے۔ لیکن دونوں فن کی جمالیاتی ماہیت بیشتر وہی ہے۔ ہندو خط بعض قسم کی تصویروں[۵۳] میں اجنتا کے جذبے کا زیادہ حامل ہے۔ ماسوا اس کے زندگی کا حسن اسی تیز، عمیق، خوب واضح اور منفرد انداز کا ہے جیسا مغل فنکار کا۔

راجپوت نقاشی کے نمونے[۵۴] جو کمار سوامی نے دیئے ہیں، وہ خود ہی اس کا ثبوت ہیں پہلے تین کا ماحول اور بھدّے مگر مضبوط انداز سے بنائی ہوئی تصویریں بالکل مغل طرز کے مشابہہ ہیں۔ راگنیاں[۵۵] اور نائیکائیں[۵۶] راجپوت خواتین ہیں جو بالکل ایرانی دوشیزاؤں[۵۷] کے انداز سے پھولوں سے لدی لٹکتی ہوئی شاخوں کے نیچے بیٹھی ہیں۔ بیرونی خطوط کی صفائی، جِلا کا فصل، لباس اور زیور وغیرہ کی تفصیلات پر توجہ، خوشنما منظر، دلربا انداز، یہ سب ایرانی فنکاری کا ہندو ترجمہ ہیں۔ موضوع ہندو معاشرت سے متعلق ہو سکتا ہے۔ نقاشی کا انداز ماحول اور رنگ مغل یا ہندو مسلم ہے۔ درحقیقت نقاشی میں وہی امتزاج واقع ہوا جو فنِ تعمیر میں ہوا تھا۔ اگر اکبر نے فتح پور سیکری کے محلوں کو دیوار کے نقوش سے مزین کیا تو بیکانیر اور اُدے پور کے مہاراجوں نے اُس کی تقلید کی اور نہ صرف عمارتیں ہی یکساں ہیں، بلکہ ان کی تزئین بھی ایک ہی نوعیت کی ہے۔ مسلم حکمران فن کاری اور ادب کی سرپرستی کی مثال قائم کرتے ہیں اور ہندو رؤسا اُن کی نقل کرتے ہیں۔ اس سے قدرتاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مغل دربار کے ہندو، اور مسلمان فن کار طرز کی تخلیق کرتے ہیں، اور جے پور، جموّں، چنبا، کانگڑہ، لاہور

امرت سر، اور دور دور از تنجور کے درباری فن کار، مقامی تبدیلیوں کے ساتھ اُن کی نقل کرتے ہیں، اور ایک عام طرز سارے ہندوستان میں رائج ہوتا ہے۔

تحتی حواشی

ضمنی حواشی

(فٹ نوٹس)

(متن میں دیئے ہوئے نمبروں کی ترتیب سے)

اسلام سے پہلے کا ہندو کلچر

۱- رگ وید (ولسن کا ترجمہ)- ۱-۴-۱۶۴-۶-۴ - باب ہشتم-۵۸-۲ وبال کھیلیا-

۲- رگ وید- باب دہم ۸۱، ۸۲

۳- ایضاً- باب دہم -۱۲۱

۴- ایضاً- باب دہم ۱۲۹

۵- ایضاً- باب اول ۱۶۴ ۴۵-باب دہم-۹۰-۳و۴

۶- ایضاً - باب اول - ۲۵ میکڈانل ہسٹری آف سنسکرت لٹریچر صفحہ ۲۰ - بلوم فیلڈ- دی ریلیجن آف وید صفحہ ۱۲۳

۷- ایضاً - باب دوم-۲۸-۵ بلوم فیلڈ. دی ریلیجن آف وید صفحہ ۱۲۴

۸- ایضاً- باب اول-۱۰۵-۱۲-۱۰- ۱۶۴-۱۱

۹- ایضاً- باب دہم - ۸۲ - ۳

۱۰- ایضاً- باب دہم -۸۲-

۱۱- فریزر- لٹریری ہسٹری آف انڈیا- صفحہ ۵۷

۱۲- رگ وید- باب دہم ۱۲

۱۳- ایضاً - باب دہم ۹۰

۱۴- ایضاً - باب دہم -۱۲۹

۱۵- برگائن- لی ریلیجن ویدک، باب سوم

۱۶- اولڈ امیز لی ہسٹرائر ڈی-آئی ڈیز تھیوسوفک وانس لی انڈ باب دوم

۱۷- فریزر- لٹریری ہسٹری آف انڈیا صفحہ ۵۸

۱۸ - بیل۔ دی بدھسٹ ریکارڈس
آف دی ویسٹرن ورلڈ
جلد اول، صفحہ ۴۸

۱۹ - واٹرس۔ یوانگ چوانگ
جلد اول۔ صفحات ۲۲۹ تا ۲۳۰

۲۰ - ایضاً - صفحہ ۲۲۱ -

۲۱ - ایضاً - جلد دوم۔ صفحہ ۲۵۷۔

۲۲ - ایضاً۔ صفحہ ۲۶۲

۲۳ - بیل - بدھسٹ ریکارڈس
آف دی ویسٹرن ورلڈ جلد دوم صفحہ ۲۷۱

۲۴ - ایضاً - صفحہ ۲۷۶

۲۵ - واٹرس - یوانگ چوانگ
جلد دوم - صفحہ ۲۹۶

۲۶ - بیل - کتاب مذکورہ جلد اول
صفحات ۱۵۶ تا ۱۵۸ -

۲۷ - ایضاً صفحات ۱۵۶ تا ۱۵۸

۲۸ - ایضاً صفحہ ۲۰۰

۲۹ - ایضاً - صفحہ ۲۰۲

۳۰ - واٹرس - کتاب مذکور -
جلد اول - صفحہ ۳۵۲

۳۱ - ایضاً - جلد دوم - صفحہ ۷۴

۳۲ - بیل - کتاب مذکور۔ جلد دوم صفحہ ۴۵

۳۳ - واٹرس۔ کتاب مذکور۔ جلد دوم صفحہ ۱۳

۳۴ - بیل۔ لائف آف ہیون تسیانگ۔ صفحہ ۸۶

۳۵ - ایضاً۔ صفحہ ۱۶۱

۳۶ - ایضاً۔ صفحہ ۱۶۱

۳۷ - بیل۔ بدھسٹ ریکارڈس آف دی
ویسٹرن ورلڈ۔ جلد دوم صفحہ ۲۱۴
نوٹ صفحہ ۲۲۴ نوٹ

۳۸ - ایضاً ۲۳۳ -

۳۹ - واٹرس۔ کتاب مذکور۔ جلد دوم۔
صفحہ ۲۴۲۔ بیل جلد دوم۔ صفحہ ۱۶۱۔

۴۰ - بیل۔ بدھسٹ ریکارڈس آف دی
ویسٹرن ورلڈ۔ جلد دوم صفحہ ۲۷۷

۴۱ - ولسن - دی ہندو ڈراما۔ مرچھا کٹیکا۔

۴۲ - کالی داس۔ رگھو ونش

۴۳ - کاویل اینڈ ٹامس۔ بان کی ہرش چرتر۔
صفحات۔ ۲۵۹ و ۲۶۰ -

۴۴ - جے ودیا ساگر بھٹاچارج۔ ہرش چرتر۔
صفحہ ۲۰۴

۴۵ - ریڈنگ - بان کی کادمبری صفحہ ۱۷

۴۶ - بھوبھوتی - مالتی مادھو - ایکٹ سوم۔

۴۷ - پارگیٹر - انٹروڈکشن ٹو مارکنڈیہ پوران -

۴۸ - ریپ سن - انڈین کوائنس، کشان - صفحہ ۱۶ -

۴۹ - رینارڈ ریلیشنز ڈی ایجزنیٹ پارلے ارلیس ایٹ لے پرسائنز دانس لی انڈ ایٹ آلاچائنا (۱۸۴۵) جلد اول - صفحہ ۵۰

۵۰ - ایضاً صفحہ ۵۰

۵۱ - فیرانڈ - ریلیشنز ڈی وائجز ٹیکسٹو جیوگریفک ارلبس -

۵۲ - رہت سیک - ارلی مسلم اکاؤنٹس آف دی ہندو ریلیجن - جرنل آف بمبئی برانچ آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۳۶ء جلد ۱۴، صفحہ ۲۹ -

۵۳ - واٹرس - یوانگ چوانگ - جلد اول صفحات ۳۵۲ و ۳۵۳ -

۵۴ - کاویل اینڈ ٹامس صفحات ۲۳۲، ۲۵۹ -

۵۵ - کوبکن باس - چندی ستکا -

۵۶ - ایضاً میور استکا

۵۷ - مہابھارت - بھیشم پرون، باب ۲۳ - ویراٹ پرون، باب ۶ - (پی سی - رائے کا ترجمہ)

۵۸ - گیڈن - ای۔ آر۔ ای - تنتر -

۵۹ - رہت سیک - ارلی مسلم اکاؤنٹس -

۶۰ - کوبکن باس - میور استک -

۶۱ - ورہم ہیر - ترجمہ از کرن

۶۲ - وی، اے، اسمتھ - گپتا گو ائیج - جے آر اے - ایس - ۱۸۸۹ء صفحہ ۱

۶۳ - گرگ - ای۔ آر۔ ای - سنکھیہ منقول از اولڈنبرگ -

۶۴ - مسنر رہائس ڈیوڈس - بدھزم صفحہ ۱۷۷ -

۶۵ - بارنٹ - سم نوٹس آن دی ہسٹری آف ریلیجن آف لوان انڈیا - انٹرنیشنل کانگریس فار دی ہسٹری آف ریلیجنس - ۱۹۰۸

۶۶ - سیجویک - بھکتی - جرنل آف دی بمبئی برانچ آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۱۰ء

۶۷ - گریرسن - بھکتی مارگ ای۔ آر۔ ای

۶۸ - بھگوت گیتا ہشتم ۲۲ ترجمہ از بھگوان داس

۶۹ - ایضاً - نہم ۲۶ -

۷۰ - بھگوت گیتا ہشتم ۲۲ (ترجمہ بھگوانداس)

۷۱ - ایضاً - نہم ۲۹

۷۲ - ایضاً - نہم ۳۰

۷۳ - ایضاً - نہم ۳۱

۷۴ - ایضاً - نہم ۳۲

۷۵ - ایضاً - یازدہم ۵۴

۷۶ - ایضاً - دوازدہم ۱۴

۷۷ - ایضاً - دوازدہم ۲۰

۷۸ - ایضاً - نہم ۱۷

۷۹ - ایضاً - نہم ۱۸

۸۰ - سوتسوستارا اُپنشد ششم ۲۳ (ترجمہ از ہیوم)

۸۱ - ترجمہ نرائنا سیکشن آف مہابھارت

۸۲ - اسچرید ر، انٹروڈکشن ٹو اھبریدھینا اینڈ پنکراتر سمہیتا۔ باب ۳۷

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد

۱- ہنٹر - ہسٹری آف برٹش انڈیا۔ جلد اوّل صفحہ ۲۵

۲ - ایضاً - جلداول، باب اوّل

۳ - ایضاً - ایضاً۔

۴ - کنیڈی - جے آر اے ایس ۱۸۹۸ - صفحہ ۲۴۱

۵- ایضاً - ایضاً۔

۶ - تھرسٹن - کوائنس آف دی مدراس میوزیم کیٹلاگ ۲

۷ - رینا ڈ - جیوگرافی ابوالفدا، صفحہ ۳۸۲

۸ - کارڈیرمیلانگ ایچ ڈیریمبرگ، نوٹس سرے مسلمانس یچائنا - بھنڈارکر - سرچ فار سنسکرت مینوسکرپٹس رپورٹس -

۹ - رینا ڈ - ریلیشنز دی وائجز فیٹس پار اربس ایٹ پرسانز دانس لے انڈ ایٹ لے لاچائنا۔ دانس لے نہم سیکل ٹوم اول صفحہ ۳۹

۱۰ - ونسنٹ - پیریپلس، آف دی ایری تھیرین سیز۔ صفحہ ۱۵۴

۱۱ - رینا ڈر کتاب مذکورہ بالا -

۱۲ - ایلیٹ ہسٹری آف انڈیا جلد اول صفحات ۱۴ تا ۳۹

۱۳ - راولینڈسن تحفۃ المجاہدین - دیباچہ

۱۴ - ڈے - لینڈ آف دی پنینشولا ص ۳۶۵

۱۵ - اسٹورک جنوبی کنارا - مدراس ڈسٹرکٹ مینول - صفحہ ۱۸۰

۱۶ - ایلیٹ - جلد اول صفحہ ۱۱۸ -

۱۷ - رائس - میسور اینڈ کورگ، جلد اول، صفحہ ۳۵۳ -

۱۸ - انیس - ملیبار اینڈ انجنگو ڈسٹرکٹ گزیٹر، صفحہ ۲۳۶ -

۱۹ - آیر - ہسٹاریکل اسکیچز آف اینشنٹ دکن -

۲۰ - لوگن ملیبار، جلد اول صفحہ ۲۴۵

۲۱ - قادر حسین خان - جنوبی ہند کے مسلمان - مدراس کرسچین کالج میگزین (۱۳-۱۹۱۲ء) صفحہ ۲۴۱ -

۲۲ - لوگن - ملیبار - جلد اول صفحہ ۲۳۱

۲۳ - انیس، ملیبار اینڈ انجنگو ڈسٹرکٹ گزیٹر

۲۴ - لوگن - جلد اول صفحہ ۲۷۸ انیس صفحہ ۴۴

۲۵ - انیس - کتاب مذکور بالا -

۲۶ - انیس - ایضاً صفحہ ۱۹۰

۲۷ - ایلیٹ - جلد اول - مسعودی

۲۸ - فیرنڈ - ریلیشنز ڈے دائجز - یاقوتی کے بیان میں

۲۹ - ایضاً - ابن سعید کے بیان میں -

۳۰ - یول - دی بُک آف سیر مارکو پولو - جلد دوم صفحہ ۳۱۴

۳۱ - ایضاً - صفحہ ۳۷۷

۳۲ - ڈفریمری اینڈ سینگوئی - ابن بطوطہ - جلد سوم صفحہ ۵۵ -

۳۳ - میجر، انڈیا ان دی ففٹینتھ سنچری - عبدالرزاق کے حالات سفر -

۳۴ - اینا ڈ - ریلیشنز ڈے دائجز -

۳۵ - کینڈی - بابل کی ہندوستان سے ابتدائی تجارت - جنرل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۹۸ء

۳۶ - ہمنگوے - ترچناپولی - مدراس ڈسٹرکٹ گزیٹر -

۳۷ - ایڈکنس - اینشنٹ نیویگیشن، ان دی انڈین اوشن - جرنل آف

رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۸ء

۳۸ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۴

۳۹ ۔ رینالڈ ۔ کتاب مذکورہ بالا ۔

۴۰ ۔ کارڈیر ۔ کتاب مذکورہ بالا

۴۱ ۔ قادر حسین خاں ۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۲۹۴ ۔

۴۲ ۔ نیلسن ۔ مدورا ۔ صفحہ ۸۶

۴۳ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۶۹ ۔

۴۴ ۔ ایس ۔ کے ۔ آئنگر ۔ جنوبی ہند اور اس کے حملہ آور مسلمان ۔

۴۵ ۔ ایلیٹ ۔ جلد سوم صفحہ ۳۲

۴۶ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۳۲

۴۷ ۔ ایضاً ۔ جلد اول صفحات ۶۹ و ۷۰

۴۸ ۔ نیلسن، مدورا ڈسٹرکٹ مینول صفحات ۸۷ و ۷۹

۴۹ ۔ یول ۔ کتاب مذکورہ بالا ۔

۵۰ ۔ ایلیٹ ۔ کتاب مذکورہ بالا جلد سوم صفحہ ۹۰

۵۱ ۔ ڈیفر یمری اینڈ سینگوی ۔ کتاب مذکورہ بالا جلد سوم صفحہ ۱۹۹

۵۲ ۔ کنیڈی ۔ جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی طبع ۱۹۰۸ء صفحہ ۹۵۱ ۔

۵۳ ۔ ایلیٹ جلد اول ۔

۵۴ ۔ رینالڈ ۔ کتاب مذکورہ بالا ۔ جلد اول صفحہ ۲۶

۵۵ ۔ ایلیٹ ۔ جلد اول صفحہ ۲۷ ۔

۵۶ ۔ ایضاً

۵۷ ۔ ایضاً صفحہ ۸۸

۵۸ ۔ ایضاً جلد دوم ۔ صفحہ ۱۶۴

۵۹ ۔ فاربس ۔ رس مالا (۱۸۵۶ء) جلد اول صفحہ ۲۷۶

۶۰ ۔ میر غلام علی آزاد ۔ مآثر الکرام صفحہ ۶

۶۱ ۔ میسینیان ۔ کتاب الطواسین دیباچہ ۔ صفحہ ۵

۶۲ ۔ کیمبل ۔ گزیٹیر آف گجرات ۔ سورت و بھروچ، صفحہ ۵۵۸ و آگے

۶۳ ۔ فاربس ۔ کتاب مذکور بالا، جلد اول، صفحہ ۴۴۳

۶۴ ۔ آرنلڈ ۔ پریچنگ آف اسلام چیپٹر آن انڈیا ۔

۶۵ ۔ نکلسن کشف المحجوب ۔ دیباچہ

۶۶ ۔ آرنلڈ۔ کتاب مذکورہ بالا۔

۶۷ ۔ نکلسن ۔ تذکرۃ الاولیا آف فریدالدین عطار ۔

۶۸ ۔ عبدالحق ۔ اخبارالاخیار صفحہ ۲۲

۶۹ ۔ ایضاً صفحہ ۳۴

۷۰ ۔ ایضاً صفحہ ۶۰

۷۱ ۔ میکالیف ۔ دی سکھ ریلیجن ۔ جلد چہارم صفحہ ۳۵۶

۷۲ ۔ نکلسن ۔ اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم ، صفحہ ۸۱

۷۳ ۔ آرنلڈ۔ کتاب مذکورہ بالا

۷۴ ۔ بمبئی گزیٹیر جلد نہم جزو دوم صفحہ ۴۰

۷۵ ۔ ایضاً صفحہ ۲۷

۷۶ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۷۶

۷۷ ۔ خافی خاں ۔ منتخب اللباب جلد دوم ، جزو دوم صفحہ ۶۰۴

۷۸ ۔ عبدالحق ۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۲۴

۷۹ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۲۶

۸۰ ۔ ایضاً ۔ صفحہ ۶۰

۸۱ ۔ عبدالقادر بدایونی ۔ منتخب التواریخ جلد سوم ، صفحہ ۴

۸۲ ۔ آرنلڈ ۔ ہندوستان کے اولیا اور شہدا ۔ ای آر ای

۸۳ ۔ ایضاً

اسلام میں تصوف

۱ ۔ ہرگرونج ۔ محمڈنس صفحہ ۲۸

۲ ۔ ایضاً ۔

۳ ۔ کیمبرج میڈیول ہسٹری ۔ چیپٹر آن اسلام

۴ ۔ ہرگرونج ۔ کتاب مذکورہ بالا

۵ ۔ ای ۔ جی ۔ براؤن لٹریری ہسٹری آف پرشیا ، جلد اول صفحہ ۳۱۰ ۔ جلد دوم صفحہ ۱۹۵

۶ ۔ بیٹن ۔ شیعہ ۔ ای آر جی ۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۔

علی الٰہیہ۔ کول بروک ۔ بعض۔
مسلمان فرقوں کا آغاز، اور
مخصوص عقاید، ایشیاٹک ریسرچز،
جلد سوم، صفحہ ۳۳۸
۷۔ بروکلمین گشیتے دیرارابشین
لٹریٹور۔ صفحہ ۷۵
۸۔ فرنڈلینڈر۔ ہٹروڈکسیز آف
شیعا منٹس۔ جنرل آف ایشیاٹک
سوسائٹی۔ نمبر ۲۸ و ۲۹
۹۔ ہیٹن۔ کتاب مذکورہ بالا
۱۰۔ ایضاً۔
۱۱ ایضاً۔
۱۲۔ نکلسن ۔ اسٹڈیزان اسلامک
مسٹیسزم' دیباچہ صفحہ ۶
۱۳۔ ای جی براؤن۔ کتاب مذکورہ بالا
۱۴۔ ایضاً۔ نیز بلاکٹ۔ لے مسیا
نیسے والنس لے سیٹرودگسی مسلمین
۱۵۔ گولڈزیہر۔ فارلیسنگن ایبرڈان
اسلام۔ مترجمہ فیلیکس ایران
باب سوم
۱۶۔ امیر علی۔ محمڈن لا۔ جلد دوم۔
دیباچہ۔
۱۷۔ کارا ڈے واکس ۔ابی سینا
صفحہ ۲۰
۱۸۔ ہیرن ۔ اکسپوزیے ڈی لارٹیلدم
ڈی لا اسلامزم کمسنی آالیم سی
ایکل لے ہیرا۔ پر الوالحسن الاشعری،
تھرڈ انٹرنیشنل اورینٹیل کانگریس۔
سینٹ پیٹرسبرگ۔
۱۹۔ کارا ڈے واکس۔ غزالی۔
نیز میکڈانلڈ غزالی جے۔اے۔او۔ایس
جلد ۲۰۔ نیز کلاڈ فیلڈ۔ کیمیائے سعادت
۲۰۔ مارگولیتھ۔ اسلام کے دہریے
ای۔ آر۔ ای
۲۱۔ بیرلین۔ ابوالعلی شامی صہ ۱۹
۲۲۔ بیرلین۔ دیوان ابوالعلی، نظم ۱۲
۲۳۔ ایضاً۔ نظم ۳۵
۲۴۔ ایضاً۔ نظم ۸۱
۲۵۔ ایضاً۔ نظم ۹۶
۲۶۔ ایضاً۔ نظم ۱۷
۲۷۔ بور۔ ہسٹری آف مسلم فلاسوفی۔
نیز اقبال۔ ڈیولپمنٹ آف میٹا

فزیکس ان پرشیا۔

۲۸ - قرآن - ۲۴ : ۳۵
(ترجمہ راڈویل صفحہ ۴۴۶)

۲۹ - قرآن ۱ : ۱۵ (ترجمہ راڈویل صفحہ ۹۲)

۳۰ - ایضاً ۵ : ۵۹ (ایضاً صفحہ ۴۹۲)

۳۱ - ایضاً ۸۵ : ۱۴ (ایضاً صفحہ ۴۲)

۳۲ - ایضاً - ۲۵ : ۶۴ (ایضاً صفحہ ۱۶۳)

۳۳ - گولڈزیہر - کتاب مذکورہ بالا
باب چہارم

۳۴ - مارگولیتھ - ارلی ڈیویلپمنٹ آف
محمڈنزم، لیکچر پنجم

۳۵ - مارگولیتھ - نوٹس آف دی رائٹنگس
آف ابوعبداللہ الحارث ابن اسدالمحاسبی۔
روداد تھرڈ انٹرنیشنل کانگریس
فار ہسٹری آف ریلیجنس ۱۹۰۸ء

۳۶ - نکلسن - اے ہسٹاریکل انکوائری
کنسرننگ دی اوریجن اینڈ ڈیویلپمنٹ
آف صوفی ازم - جرنل آف رائل
ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۰۶ء

۳۷ - بروکلمین عیون الاخبار صفحہ ۱۱۹، ۱/۳

۳۸ - مارگولیتھ - ٹیبل ٹاک آف اے
میسوپوٹامین جج صفحہ ۱۸۹

۳۹ - ریوائرا مسلم آرکی ٹیکچر صفحات ۱۵۲، ۱۵۳
نیز جوانسی ہسٹری ڈی تلا آرکی ٹیکچر
جلد دوم۔ صفحات ۹۲ و ۱۰۳

۴۰ - جین پیریز وائی ڈی ایل
حجاج ابن یوسف صفحہ ۲۴۹

۴۱ - ایضاً۔

۴۲ - ایضاً صفحہ ۲۴۹

۴۳ - ایضاً صفحہ ۲۵۲

۴۴ - نکلسن - اے لٹریری ہسٹری آف
دی عربس۔ صفحہ ۲۵۹

۴۵ - ڈیوک انفلوئنس آف بدھزم آن
اسلام۔ گولڈزیہر کے مقالے کا خلاصہ
جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی
۱۹۰۴ء

۴۶ - فلوگل - فہرست۔

۴۷ - ایضاً۔

۴۸ - ایضاً۔

۴۹ - ایضاً۔

۵۰ - ایضاً۔

۵۱ - ایضاً۔

۵۲ - فہرن - کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۹۲

۵۳ - سخاؤ - البیرونی کا ہندوستان

۵۴ - ریہت سیک - کتاب مذکورہ بالا -

۵۵ - گولڈزیہر - کتاب مذکورہ بالا - باب چہارم

۵۶ - ایضاً -

۵۷ - ایضاً - نیز ڈیوک - کتاب مذکورہ بالا -

۵۸ - ای جی براؤن - لٹریری ہسٹری آف پرشیا - جلد اول صفحہ ۲۹۸

۵۹ - نکلسن اے ہسٹاریکل انکوائری نیز ای جی براؤن - لٹریری ہسٹری آف پرشیا - جلد اول

۶۰ - ڈی سلین - ابن خلکان - جلد اول - صفحہ ۵۱۵

۶۱ - ایضاً - صفحہ ۵۱۶

۶۲ - ای جی براؤن - لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد اول صفحہ ۲۹۹

۶۳ - نکلسن - کشف المحجوب صفحہ ۹۱

۶۴ - نکلسن - تذکرۃ الاولیاء صفحات ۲۰ و ۲۱

۶۵ - نکلسن - کشف المحجوب -

۶۶ - میسگنان - کتاب التواسین نیز لا پیشین ڈ الحلاج ایڈیٹ بلے آرڈر ڈے حلاجیہ میلانجز - ایچ ڈریمبورگ ۱۹۰۹ء

۶۷ - میسگنان - کتاب مذکورہ بالا -

۶۸ - اقبال کتاب مذکورہ بالا -

۶۹ - کارادی واں - لافیلاسوفی ایلیومنیٹیو ڈے ایبے سہروردی مقتول، جے اے ۱۹۰۲ء

۷۰ - نکلسن - ترجمان الاشواق

۷۱ - ایضاً -

۷۲ - ایضاً

۷۳ - ایضاً

۷۴ - ایضاً

۷۵ - نکلسن - اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم - نیز اقبال - کتاب مذکورہ بالا

۷۶ نکلسن - اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم صفحات ۱۱۲ و ۱۱۳ -

۷۷ - میکڈانل ہسٹری آف سنسکرت لٹریچر

۷۸ - نکلسن - اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم - صفحہ ۱۲۹

۷۹ نکلسن - کتاب مذکورہ بالا - صفحات ۱۳۲ و ۱۳۳ - نوٹ

۸۰ - جے - پی براؤن - دی درویشز -

نیز مالکم۔ ہسٹری آف پرشیا۔

۸۱ - نکلسن - دی مسٹکس آف اسلام۔

باب سوم

۸۲ - نکلسن - کشف المحجوب صفحہ ۳۲۷

۸۳ - ایضاً۔ صفحہ ۳۲۸

۸۴ - نکلسن - دی مسٹکس آف اسلام۔

باب چہارم

۸۵ - ایضاً۔ باب اول

۸۶ - ایضاً۔

۸۷ - نکلسن۔ اے ہسٹاریکل انکوائری۔ وغیرہ، وغیرہ۔

۸۸ - ہیٹن - شیعہ - ای آر ای - نیز نکلسن اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم، دیباچہ

۸۹ - نکلسن۔ اے ہسٹاریکل انکوائری، وغیرہ وغیرہ۔

۹۰ - ایضاً۔

۹۱ - نکلسن۔ دیوان شمس تبریز۔ دیباچہ صفحہ ۲۲

۹۲ - نکلسن۔ اے ہسٹاریکل انکوائری وغیرہ وغیرہ

۹۳ - جے پی براون - دی درویشیز

۹۴ - مالکم - کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۴۶

۹۵ - جے پی براؤن - کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۲۷۔

۹۶ - ہاڈلینڈ ڈلوس - دی پرشین مسٹکس، صفحہ ۲۸

۹۷ - فیلڈ - غزالی کی کیمیائے سعادت، صفحہ ۶۷

۹۸ - نکلسن کشف المحجوب، صفحہ ۴۱۶

۹۹ - جے - پی براون - کتاب مذکورہ بالا

۱۰۰ - بلاک مین اینڈ جاریٹ - آئین اکبری، جلد سوم، صفحہ ۳۶۸

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین۔ (۱)

۱ - گوبند چاریہ - جنوب ہند میں برہمنوں کی آمد - جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۱۲ء نیز اینس بلیبار اینڈ انجنگو، مدراس

ڈسٹرکٹ گزیٹر۔

۲۔ ایس۔ کے۔ آئینگر۔ ساوتھ انڈین ہسٹری۔

۳۔ کے۔ وی۔ سبرامنیا آئیر۔ ہسٹاریکل اسکیچز آف دی دکن۔ کتاب دوم وسوم۔

۴و۵ بارنٹ۔ برٹش میوزیم کیٹیلاگ آف تامل بکس۔ نیز سری نواس آئینگر۔ تامل اسٹڈیز۔ نیز سندرم پلے۔ سم مایل اسٹونس آف دی ہسٹری آف تامل لٹریچر۔

۶۔ کنگسبری اینڈ فلیس ہمیس آف دی تامل سیوایت سینٹس۔

۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۵

۸۔ ایضاً۔ نیز پورنالنگم پلے ٹن تامل سینٹس

۹۔ کنگسبری اینڈ فلیس۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۴۹

۱۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۱۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۱۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۵

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۹

۱۵۔ پوپ منیکا وساہر۔

۱۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۶

۱۷۔ کنگسبری اینڈ فلیس، کتاب مذکورہ بالا، صفحہ ۸۹

۱۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۹۱۔

۱۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۱

۲۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۴۷

۲۱۔ پورنالنگم پلے۔ ٹن تامل سینٹس

۲۲۔ بھنڈارکر۔ وشنوازم اینڈ شیوزم۔ نیز ٹی راجگوپال اچاری، دی۔ وشنو ریفارمرس آف انڈیا۔ دوسری کتابیں جن کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔

۲۳۔ بھنڈارکر۔ کتاب مذکورہ بالا۔

۲۴۔ گوبندا اچاریہ۔ دی ڈیوائن وزڈم آف دی ڈراویڈین سینٹس۔ صفحہ ۱۰۸

۲۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۹

۲۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۲

۲۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۲

۲۸۔ سلسلہ نیتا نو سناد ھنم، کتاب سوم صفحہ ۵۴

۲۹۔ ایضاً۔ کتاب دوم

۳۰ ایضاً۔ کتاب دوم (اندل)

۳۱۔ شنکر کی سوانح حیات کے لئے ملاحظہ ہو کرشن سوامی آئر کی شنکر اینڈ ہنر ٹائمز۔ بھاسیا چاری کی ایج آف شنکر اور انند اگیری کی شنکر وجے۔ شنکر کی تعلیمات کے لئے ملاحظہ ہو پی دیوسین کی فیلاسوفی آف دی اُپنشد اور آوٹ لائن (آف) دی ویدانت، نیز جی تھیبا کی دی ویدانت سوتر۔ ایس۔ بی۔ ای جلد ۳۴ و ۳۵

۳۲۔ کرشن سوامی آئر۔ کتاب مذکورہ بالا

۳۳۔ ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۳۱

۳۴۔ رام نج کے حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہو بھنڈارکر کی ویشنوازم اینڈ شیوزم۔ رنگا چاری کی لائف اینڈ ٹیچنگس آف رام نج۔ کے ایس اینگر کی رام نج اور راجگوپال چاری کی رام نج۔ اس کے فلسفہ کے لئے ملاحظہ ہو جی تھیبا کی ویدانت سوتر، ایس، بی ای جلد ۴۸۔ سکھتا نکر کی دی ٹیچنگس آف ویدانت اکارڈنگ ٹو رام نج، بھنڈارکر کی کتاب مذکور، بھنڈارکر کی ریسرچ فار سنسکرت مینوسکرپٹس ان بمبئی پریسیڈنسی فار ۸۴-۱۸۸۳ء۔

۳۵۔ بھنڈارکر۔ ویشنوازم اینڈ شیوزم

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ پوپ۔ کتاب مذکور بالا۔ دیباچہ۔ نیز بارنٹ میوزیم ۱۹۰۹ء۔ بارنٹ شیو سدھانت۔ سدھانت دیپیکا۔ جلد پانہ دہم نمبر ۲ و ۳

بارنٹ جنرل آف ایل ایشیاٹک
سوسائٹی سنہ ۱۹۱۱ء۔ فریزر۔
ڈراویڈینس (ساؤتھ انڈیا)
ای۔ آر۔ ای۔ فریزر شیویزم۔
ای آر ای۔

۳۸۔ ایولین انڈرہل۔ دی اسینشیلس
آف میٹیسزم۔ نیز برٹرانڈ رسل۔
میٹیسزم اینڈ لاجک۔
پریٹ۔ سائیکالوجی آف ریلیجس لائف۔
اسٹاربک۔ سائیکالوجی آف ریلیجنس۔
کوہن۔ ریلیجن اینڈ سیکس۔
ولیم جیمس۔ ویرائٹیز آف ریلیجس
اکسپیرینس۔

۳۹۔ گریرسن۔ ماڈرن ہندوازم اینڈ
اٹس ڈیٹ ٹو نسٹوریئنس، جے آر
اے ایس سنہ ۱۹۰۷ء

۴۰۔ لوپ۔ کتاب مذکورہ بالا
صفحہ ۵۷

۴۱۔ برنیل۔ انڈین اینٹی کویری۔
جلد سوم صفحہ ۳۰۸، جلد چہارم
صفحہ ۱۸۳

۴۲۔ ویبر۔ انڈین انٹی کویری جلد سوم،
صفحات ۲۱ و ۴۷

۴۳۔ لوگن ملیبار

۴۴۔ کالڈویل، اے کمپیریٹیو گرامر آف
دی ڈراویڈین لانگویجز۔

۴۵۔ ہاپکنس۔ انڈیا اولڈ اینڈ نیو

۴۶۔ بھنڈارکر۔ ویشنویزم اینڈ
شیویزم

۴۷۔ بارنٹ۔ ہارٹ آف انڈیا۔
بھگوت گیتا وغیرہ

۴۸۔ میک نیکل۔ انڈین تھی ازم۔
انڈیکس سی۔

۴۹۔ سلن کارپینٹر۔ تھی ازم ان میڈیول
انڈیا۔ نوٹ آن کرشنا نیٹی ان انڈیا

۵۰۔ فاسیٹ۔ اینتھراپالوجی بلیٹین۔
جلد سوم ۱۷

۵۱۔ بارتھ۔ ریلیجنس آف انڈیا

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین (۲)

۱۔ رائس ڈیوڈس۔ بدھسٹ انڈیا۔

۲۔ بارتھ ریلیجنس آف انڈیا۔

۳۔ رام پرشاد چندا۔ انڈو آرین ریسیز۔

۴۔ بھنڈارکر۔ ویشنوازم اینڈ شیوازم

۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۶۔ اموالاین۔ گرہیا سوتر، جلد سوم ۴، ۴، ایس بی ای۔ نیز ایستھمبا۔ دھرم سوترا، ۱۔ ۱۹۔۱۳، ایس بی ای۔ منو۔ دھرم شاستر۔ دوم۔ ۱۴۶، ۱۴۸۔ دوم ۴۴۔ ۳۔ ۲۴۲۔ ایس۔ بی ای۔

۷۔ سوبتا سوتر اپنشد ترجمہ ہیوم

۸۔ انندگیری شنکر وجے۔

۹۔ لوپ۔ انٹروڈکشن ٹو بانیکا وسہر

۱۰۔ راج گوپال چاریہ۔ دی وشنو ریفارمرس صفحہ ۱۲

۱۱ ایپی گریفیا انڈیکا جلد پنجم صفحہ ۲۳۹

۱۲۔ ورتھ۔ جے۔ بو۔ برٹش آرے ایس جلد ہشتم، صفحات ۲۲۱۔ ۶۵۔

۱۳ و ۱۴۔ براؤن۔ مدراس جرنل آف لٹریچر اینڈ سائنس۔ جنوری ۱۸۴۰ء صفحہ ۱۴۶۔

۱۵۔ براؤن۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۵۰۔

۱۶۔ بھنڈارکر۔ کتاب مذکورۂ بالا۔

۱۷۔ تھرسٹن۔ کاسٹس اینڈ ٹرائبس آف ساؤتھ انڈیا۔ لنگایت، صفحہ ۲۸۰

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ ایضاً۔

۲۰ براؤن۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۴۶

۲۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۵

۲۲۔ تھرسٹن۔ کتاب مذکورہ بالا

۲۳۔ براون۔ کتاب مذکورۂ بالا صفحہ ۱۴۵

۲۴۔ نیرن۔ دی مسلم ریمینز آف سدرن کانکن۔ انڈین اینٹی کویری،

جلد دوم، صفحات ۲۷۸ و ۳۱۷

جلد سوم، صفحہ ۱۸۱۔

۲۵۔ براؤن۔ تیلیگو اینڈ انگلش ڈکشنری۔ نیز کٹیل۔ کنڑی اینڈ انگلش ڈکشنری۔

۲۶۔ ورتھ۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۲۲۰

۲۷۔ پی۔ جی ہلکاٹھی۔ انڈین اینٹی کویری۔ جلد ۵ سنہ ۱۹۲۲ء

۲۸۔ سری نواس آئنگر۔ تامل اسٹڈیز صفحہ ۲۲۶۔

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ کالڈویل۔ تامل پالولر پوٹری۔ انڈین اینٹی کویری سنہ ۱۸۷۲ء جلد اول صفحہ ۲۰۳۔

۳۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۱

۳۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۹

۳۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۰

۳۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۹

۳۵۔ کالڈویل۔ کمپریٹیو گرامر آف ڈراویڈین لانگویجز، سیکنڈ ایڈیشن، صفحہ ۱۴۷

۳۶۔ ایضاً۔

۳۷۔ گوور۔ فوک سانگس آف سدرن انڈیا۔ صفحہ ۱۶۲

۳۸۔ کالڈویل۔ انڈین اینٹی کویری جلد اول۔ صفحہ ۱۷۰

۳۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۱

۴۰۔ گوور۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۶۲

۴۱۔ کالڈویل۔ انڈین اینٹی کویری، جلد اول۔ صفحہ ۱۶۸

۴۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۲

۴۳۔ ایضاً صفحہ ۱۶۸

۴۴۔ بارتھ۔ ریلیجنس آف انڈیا

۴۵۔ نکلسن۔ جرنل آف رایل ایشیاٹک سوسائٹی سنہ ۱۹۰۶ء

۴۶۔ کالڈویل، انڈین اینٹی کویری۔ جلد اول۔ صفحہ ۱۷۷

شمال میں مسلمانوں کی آمد

۱- کیرن - در ہم بھری کی در ہت سمہیتا۔ در سیریڈ گیشر نفش - سنہ ۱۹۱۳-۱۴ء

۲- ونسنٹ اسمتھ - جرنل آف رایل ایشاٹک سوسائٹی سنہ ۱۸۹۷ء صفحات ۱۹و۸۵۹

۳- سخاو - البیرونی - جلد اول، صفحہ ۴۷ -

۴- ٹاڈ - راجستان جلد دوم، صفحہ ۶۰۲ (مرتبہ کروک)

۵- دت - بھگوت پوران - کتاب چہارم - باب نہم

۶- ایضاً - کتاب یازدہم، باب چہارم

۷- ایضاً - کتاب ہفتم، باب دہم

۸- ایضاً کتاب نہم - باب سوم

۹- ایضاً - کتاب یازدہم باب سیزدہم

۱۰- ایضاً - کتاب ہفتم باب دہم -

۱۱- ایضاً - کتاب یازدہم باب دہم

۱۳- ایضاً - کتاب یازدہم باب دوازدہم

۱۴- محمد حسین آزاد - آب حیات صفحات ۲۷ تا ۶۸

۱۵- میر غلام علی آزاد - مآثر الکرام - صفحہ ۳۵۲

۱۶- ایضاً -

۱۷- محمد حسین آزاد - کتاب مذکورہ بالا -

۱۸- عبد الحق - اردو سہ ماہی رسالہ انجمن ترقی اردو، اپریل سنہ ۱۹۲۱ء

۱۹- دنیش چندر سین - ہسٹری آف بنگالی لانگویج اینڈ لٹریچر -

۲۰- ای پی نیوٹن - گرامر آف پنجابی لانگویج - نیز جی اے گریرسن - لنگوسٹک سروے، پنجابی

۲۱- بیورج - میموائرس آف بابر -

★

رام نند اور کبیر

۱۔ بھنڈارکر۔ وشنویزم اینڈ شیویزم

۲۔ گریرسن۔ جے آر اے ایس سنہ ۱۹۲۰ء

۳۔ میکالیف۔ دی سکھس۔ جلد ششم

۴۔ فارکوہر۔ آوٹ لائن آف دی ریلیجس لٹریچر آف انڈیا۔ صفحہ ۳۲۳

۵۔ سیتا رام سرن بھگوان پرشاد بھگت مالا۔ صفحہ ۲۶۴

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً

۸۔ ایضاً

۹۔ مصر بندھو وینود۔ رام نند

۱۰۔ میکالیف دی سکھس۔ جلد ششم صفحہ ۱۰۲

۱۱۔ ایویلین انڈرہل۔ دی میسٹک وے۔ صفحہ ۲۵

۱۲۔ میکالیف۔ کتاب مذکورہ بالا جلد ششم

۱۳۔ ویسٹکاٹ۔ کبیر اینڈ کبیر پنتھ

۱۴۔ سنت بانی سنگرہ جلد اول، صفحہ ا

۱۵۔ سیتا رام سرن بھگوان پرشاد۔ بھگت مالا صفحہ ۴۷۴

۱۶۔ ٹرواٹر اینڈ سٹی دبستان مذاہب، صفحہ ۱۸۶

۱۷۔ کبیر۔ بیجک رامانی صفحہ ۷۷

۱۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۸

۱۹۔ سیتا رام سرن، بھگوان پرشاد بھگت مالا، صفحہ ۴۶۱

۲۰۔ یوگلانند۔ کبیر صاحب کی ساکھی مدھیا کا انگ۔

۲۱- کبیر: سدھانت دیپیکا، ادی منگل۔

۲۲- ایضاً

۲۳- ایضاً: صفحہ ۸۱

۲۴ دھرم داس: اشٹانگ یوگ

۲۵- یوگلانند: کتاب مذکور، صفحہ ۷۲

۲۶- کبیر: گیان گدڑی اینڈ ریختہ نمبر ۴۸۔

۲۷- کے ایم سین: کبیر جلد سوم صفحات ۲۶-۲۷

۲۸- یوگلانند: کتاب مذکور، سوکسم مارگ کا انگ

۲۹- کے ایم سین۔ کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۰۷

۳۰- گنگا پرشاد ورما۔ بیجک کبیر شبد ۱۲

۳۱- کبیر: گیان گدڑی اور ریختہ نمبر ۵۴ کبیر سدھانت دیپیکا صفحہ ۶۹

۳۲- گیان گدڑی اینڈ ریختہ، ۵۳، ۵۵

۳۳- وشوا ناتھ سنگھ: بیجک کبیر داس ستیک، ساکھی ۱۸۷۔

۳۴- یوگلانند: کبیر ساکھی، بھاشا کا انگ۔

۳۵ رابندر ناتھ ٹیگور: کبیر پوئمس ۴۴

۳۶ ایضاً: ۱۶

۳۷ ایضاً: ۹۷

۳۸- کبیر: ریختہ نمبر ۳۶

۳۹- ایضاً نمبر ۴۱

۴۰- رابندر ناتھ ٹیگور کتاب مذکور، ۷

۴۱- کے۔ ایم سین، کتاب مذکور، جلد دوم صفحہ ۱۰۵

۴۲- کبیر: ریختہ نمبر ۳۴

۴۳- کے، ایم سین: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۶۶

۴۴- ایضاً جلد سوم صفحہ ۵۵

۴۵- کبیر: بیجک رامائنی پہلی

۴۶- نکلسن: اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم

۴۷- کبیر بیجک: رامائنی دوسری

۴۸ - یوگلانند: کتاب مذکور،
جیون کا انگ
۴۹ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۴۴
۵۰ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۴۶
۵۱ - کبیر: بیجک، رامائنی دوسری
۵۲ - رابندر ناتھ ٹیگور، کتاب مذکور صفحہ ۳۹
۵۳ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۴۵
۵۴ - کے ایم، سین: کتاب مذکور
جلد دوم، ۱۲
۵۵ - یوگلانند: کتاب مذکور۔
گرو دیو کا انگ، صفحہ ۴
۵۶ - یوگلانند: کتاب مذکور۔ گرو
دیو کا انگ، صفحہ ۶
۵۷ - ایضاً: صفحہ ۸ ۔
۵۸ - یوگلانند: کتاب مذکور۔ گرو
سیسیہ بیدھ صفحہ ۸ ۔
۵۹ - یوگلانند، کتاب مذکور۔ گرو
دیو کا انگ صفحہ ۵
۶۰ یوگلانند: کتاب مذکور، ستگور
دیو کا انگ، صفحہ ۹
۶۱ - یوگلانند: کتاب مذکور۔ نرگن کا
انگ، صفحہ ۲۳
۶۲ - ایضاً، صفحہ ۲۴
۶۳ کے ایم سین: کتاب مذکور،
جلد دوم، صفحہ ۱۹ ۔
۶۴ - یوگلانند: کتاب مذکور، سمرن کا
انگ، صفحہ ۳۱
۶۵ کے ایم سین: کتاب مذکور۔
جلد اول، صفحہ ۶۵
۶۶ - رابندر ناتھ ٹیگور: کتاب مذکور صفحہ ۴۷
۶۷ - ایضاً: ۶۵
۶۸ - رابندر ناتھ ٹیگور۔
۶۹ - کے ایم سین: کتاب مذکور، جلد اول
صفحہ ۱۳
۷۰ کبیر: بیجک، رامائنی ۵ (احمد شاہ
کا ترجمہ)
۷۱ - ایضاً: ۱۶
۷۲ کبیر: مدیختہ: نمبر ۲۲ - سدھانت

دیپکا، صفحہ ۱۵

۷۳۔ کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۱۴

۷۴۔ رابندر ناتھ ٹگور: کتاب گو، ۱۷

۷۵۔ کبیر: شبد ۸۰

۷۶۔ یوگلانند، کتاب مذکور، اوتار کا انگ

۷۷۔ کے ایم سین، جلد دوم، صفحہ ۳

۷۸۔ کبیر: بیجک (گنگا پرشاد ورما کا ایڈیشن) ساکھی ۱۰

۷۹۔ ایضاً۔ ساکھی ۱۱۵

۸۰۔ کبیر بیجک (گنگا پرشاد ورما کا ایڈیشن)، ساکھی ۲۲۶

۸۱۔ کے ایم سین، کتاب مذکور جلد اول، صفحہ ۷۶

۸۲ ایضاً، جلد سوم، صفحہ ۲۳

۸۳۔ کبیر بیجک، شبد، ۱۰

۸۴۔ یوگلانند: کتاب مذکور، پریچیا کا انگ۔

۸۵ کے ایم سین: کتاب مذکور، جلد اول صفحہ ۶،

گرو نانک

۱۔ میکالیف: دی سکھ ریلیجن، جلد اول صفحہ ۱۹۰

۲۔ خزان سنگھ: دی مسٹری اینڈ فیلاسوفی آف سکھ ازم، جلد دوم، صفحہ ۳۴۸

۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۵۰

۴۔ ایضاً: صفحہ ۳۵۰

۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۹۶

۶۔ میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول۔ صفحہ ۳۶۳

۷۔ خزان سنگھ۔ کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۳۹۳

۸- ایضاً، صفحہ ۳۹۴

۹- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اوّل، صفحہ ۱۷۱

۱۰- ایضاً صفحہ ۱۹۵-

۱۱- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۱۶۵-۶۶

۱۲- ایضاً: صفحہ ۲۰۵

۱۳- ایضاً: صفحات ۸۲، ۸۳-

۱۴- خزان سنگھ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۳۹۷

۱۵- ایضاً، صفحہ ۴۰۴

۱۶- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول صفحات ۳۵ - ۳۶

۱۷- خزان سنگھ کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۴۱۹

۱۸- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۳۰

۱۹- ایضاً: صفحہ ۱۸۴

۲۰- میکالیف، کتاب مذکور صفحہ ۱۳۳

۲۱- ایضاً: صفحہ ۳۳۹

۲۲- میکالیف: کتاب مذکور صفحہ ۳۸۲

۲۳- ایضاً: صفحہ ۴۳

۲۴- ایضاً: صفحہ ۱۸۶

۲۵- ایضاً: صفحہ ۳۸

۲۶- ایضاً: صفحہ ۱۴

۲۷- میکالیف: کتاب مذکور، صفحہ،

۲۸- ایضاً: صفحہ ۱۳

۲۹- خزان سنگھ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۴۳۷-

۳۰- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۲۱۷

۳۱- ایضاً: صفحات ۱۲۵-۲۶

۳۲- ایضاً، صفحہ ۱۷۷

۳۳- ایضاً: صفحہ ۲۰۸

۳۴- ایضاً صفحہ ۱۴۷

۳۵- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۲۱۰

۳۶- ایضاً: صفحہ ۲۲۹

۳۷۔ ایضاً : صفحات ۵۴۔۲۵۳

۳۸۔ گرمکھ سنگھ، نانک پرکاش صفحہ ۱۸۔۲۱۵

۳۹۔ خزان سنگھ : کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۵۲۷

سولھویں صدی کے بزرگ

۱۔ میکالیف : دی ریلیجن آف دی سکھس : جلد ششم صفحہ ۱۱۰

۲۔ وائیداس کی بانی، صفحہ ۲۵

۳۔ ایضاً: صفحہ ۷۔

۴۔ ایضاً: صفحہ ۱۵۔

۵۔ ایضاً : صفحات ۲۵، ۲۶

۶۔ ایضاً : صفحہ ۶

۷۔ راشیداس کی بانی صفحہ ۷

۸۔ ایضاً: صفحہ ۲۶

۹۔ ایضاً: صفحہ ۲۲

۱۰۔ ایضاً: صفحہ ۱۶

۱۱۔ ایضاً: صفحہ ۳۹

۱۲۔ وائیداس کی بانی، صفحہ ۴۰

۱۳۔ سدھاکر دویدی : دادو دیال کی بانی، مقدمہ۔

۱۴۔ چندرکا پرشاد ترپاٹھی، دادو دیال کی بانی، صفحہ ۱۸۶۔

۱۵۔ سدھاکر دویدی : کتاب مذکور صفحہ ۳۲۷۔

۱۶۔ ایضاً : صفحہ ۸۰

۱۷۔ سدھاکر دویدی : کتاب مذکور صفحہ ۹۵۔

۱۸۔ چندرکا پرشاد ترپاٹھی: کتاب مذکور، صفحہ ۳۲۳

۱۹۔ ایضاً : صفحہ ۳۸۳

۲۰۔ ایضاً : صفحہ ۵۵۴

۲۱۔ ایضاً : صفحہ ۲۰۱

۲۲۔ ایضاً : صفحہ ۳۲۳

۲۳۔ سدھاکر دویدی: کتاب مذکور، صفحہ ۷۶

۲۴۔ ایضاً: صفحہ ۵۹

۲۵۔ ایضاً: صفحہ ۸۱

۲۶ چندریکا پرشاد ترپاٹھی، کتاب مذکور، صفحہ ۲۷۶

۲۷۔ ایضاً: صفحہ ۱۱ ۵

۲۸۔ سدھاکر دویدی: کتاب مذکور صفحہ ۱۰۹۔

۲۹۔ سدھاکر دویدی، کتاب مذکور صفحہ ۱۵۹

۳۰۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰

۳۱۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰

۳۲۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰

۳۳۔ چندریکا پرشاد ترپاٹھی: کتاب مذکور صفحہ ۳۳

۳۴۔ ملوک داس کی بانی، صفحہ ۲۲

۳۵۔ ملوک داس کی بانی، صفحہ ۲۷
ملوک داس کی بانی صفحہ ۹۴

بعد کے بزرگ

۱۔ ولسن: دی سیکٹس آف دی ہندوز، جلد اول

۲۔ رسل: دی کاسٹس اینڈ ٹرائبس آف سنٹرل انڈیا، جلد چہارم صفحہ ۲۵۰

۳۔ ولسن: کتاب مذکور، جلد اول صفحہ ۳۴۹

۴۔ ٹروئیر اینڈ شی: دبستان مذاہب صفحہ ۹۶-۱۹۵

۵۔ ایضاً: ۲۳۲

۶۔ ٹروایر اینڈ شی: دبستان مذاہب، صفحہ ۲۳۳

۷۔ سنت بانی سنگرہ: جلد اول صفحہ ۱۱۵

۸- سنت بانی سنگرہ، جلد دوم، صفحہ ۱۲۵

۹- گروز: متھرا، آجاوت نامہ۔

۱۰- گریرسن: ست نامی، ای آر ای - جلد ۱۱

۱۱- جگ جیون صاحب کی شبداولی، صفحہ ۳۸

۱۲- ایضاً: صفحہ ۵۴

۱۳ جگ جیون صاحب کی شبداولی، صفحہ ۱۰۸

۱۴- بولا صاحب کا شبد سار، صفحہ ۱۳

۱۵- ایضاً: صفحہ ۲۹

۱۶- سنت بانی سنگرہ، جلد دوم، صفحہ ۱۷۶

۱۷- ایضاً: جلد اول، صفحہ ۱۴۷

۱۸- جلد دوم، صفحہ ۱۷۹

۱۹- سنت بانی سنگرہ، جلد دوم صفحہ ۱۸۵

۲۰- ایضاً: جلد اول، صفحہ ۱۹۳۔

۲۱- ایضاً: ۱۹۳۔

۲۲- بھٹاچاریہ: ہندو کاسٹس اینڈ سیکٹس، صفحہ ۴۴۷

۲۳- گریرسن: شیو نارائنی، جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۸ء، صفحہ ۱۱۴۔

۲۴- سنت بانی سنگرہ، جلد دوم، صفحات ۶۷-۱۶۶

۲۵- سنت بانی سنگرہ جلد دوم، صفحہ ۲۰۵

۲۶- ایضاً: صفحہ ۲۱۳

۲۷- پلٹو صاحب کی بانی، جلد اول، زندگی، صفحہ ۱

۲۸- ایضاً: جلد دوم، صفحہ ۴۴ (۱)

۲۹- پلٹو صاحب کی بانی، جلد دوم، صفحہ ۵۔

بنگال اور مہاراشٹر کے مصلحین

۱- دینیش چندر سین: ہسٹری آف بنگالی لینگوئج اینڈ لٹریچر، صفحہ ۱

۲- دینیش چندر سین: کتاب مذکور صفحہ ۱۲

۳- ایضاً: صفحات ۱۳-۱۴

۴- دینیش چندر سین: کتاب مذکور، صفحات ۳۶-۳۷

۵- نبوے کمار سرکار: ہندو کلچر میں عوام کے گیتوں کا عنصر، صفحات ۲۲۹-۲۲۶

۶- دینیش چندر سین: کتاب مذکور، صفحات ۳۵-۲۳۴

۷- ایضاً: صفحات ۱۴، ۱۳-۱۴

۸- جادو ناتھ سرکار: چیتنیہ صفحہ ۲۲۶

۹- جادو بھٹا چاریہ: ہندو کاسٹس اینڈ سیکٹس، صفحہ ۴۶۴

۱۰- جادو ناتھ سرکار: کتاب مذکور صفحہ ۲

۱۱- ایضاً: صفحہ ۲۸۱

۱۲- ہندوستان کی مردم شماری (سنہ ۱۹۰۱ء) جلد ششم، بنگال۔

۱۳- راناڈے: رائز آف دی مرہٹہ پاور صفحات ۵۱-۵۰

۱۴- راناڈے، کتاب مذکور صفحات ۵۱-۵۰

۱۵- بھنڈارکر: وشنوازم اینڈ شیوازم، صفحہ ۹۰

۱۶- ایضاً: صفحہ ۷۰

۱۷- میک نیکول: ہمس آف دی مرہٹہ سینٹس، صفحہ ۴۷

۱۸- راناڈے، کتاب مذکور، صفحہ ۱۳۶

۱۹- ایضاً: صفحہ ۱۵۴

۲۰- فریزر اینڈ مراٹھے: ہمس آف توکارام، جلد دوم، صفحہ ۱۵۴

۲۱- فریزر اینڈ مراٹھے: ہمس آف توکارام: جلد دوم صفحہ ۱۸۰-۱۶۹

۲۲- ایضاً: صفحہ ۱۸۶، صفحہ ۸۰
۲۳- ایضاً: صفحہ ۱۹۰
۲۴ ایضاً: صفحات ۳۱۱-۳۱۵
۲۵- میگ نیکول - کتاب مذکور،
۲۶- ٹوکارام، ابھنگا، (گاڈبول کا ایڈیشن)، صفحہ ۸۶
۲۷- ایضاً: صفحہ ۸۵

ہندوستانی فنِ تعمیر

۱- باول: انڈین آرکی ٹیکچر، صفحہ ۱۰۱
۲- فرگوسن: ایسٹرن آرکی ٹیکچر، جلد دوم، صفحہ ۶۹
۳- برجیس: آرکیالوجیکل سروے جلد ہشتم۔ دی محمڈن آرکی ٹیکچر آف احمد آباد، حصہ دوم
۴- فرگوسن: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۴۷۔
۵- روسیلے: دے انڈے ڈو راجاز، صفحہ ۲۳۲
۶- گریفن: دی مانومنٹس آف سنٹرل انڈیا۔ کول: پریزرویشن آف انشیئنٹ مانومنٹس انڈیا، پلیٹ ۲- کننگھم: آرکیالوجیکل سروے، جلد اول، گوالیار اسٹیٹ گزیٹیر، جلد اول حصہ چہارم از لوارڈ و دوارکا ناتھ شیوپوری۔
۷- گریفن: کتاب مذکور صفحہ ۴۶
۸- گریفن کتاب مذکور، صفحہ ۴۸
۹- ارسکن: بابرس میموائرس، صفحہ ۳۵۴
۱۰ و ۱۱ فیوہرر: آرکیالوجیکل سروے جلد ۱۲- گراوز: متھرا- لیبان: لے سویلائیزیشن دے انڈ: امبی: دہلی، آگرہ، اینڈ راجپوتانہ

۱۲۔ گردوز: کتاب مذکور صفحہ ۱۳۱

۱۳۔ گریفن: کتاب مذکور۔

۱۴۔ فرگوسن، کتاب مذکور، جلد دوم صفحہ ۴۵

۱۵۔ فرگوسن کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۱۶۴

۱۶۔ ایضاً: صفحہ ۱۷۴

۱۷۔ ایضاً: صفحہ ۱۱۴ سے

۱۸۔ فرگوسن: کتاب مذکور، جلد اول صفحہ ۱۳۴

۱۹۔ ایضاً: صفحہ ۱۵۴

۲۰۔ روسلٹ: کتاب مذکور صفحہ ۲۷۷ سے (انگلش ایڈیشن صفحہ ۲۷۸)

امیی کتاب مذکور پلیٹ نمبر ۴۲

۲۱۔ کول: کتاب مذکور، پلیٹ نمبر ۱

روسلیٹ کتاب مذکور صفحہ ۱۹۵

۲۲۔ روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۱۸۷

۲۳۔ ایضاً: صفحہ ۱۸۸

۲۴۔ گریفن. مانومنٹس آف سنٹرل انڈیا

۲۵۔ گریفن: کتاب مذکور۔

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ امیی: کتاب مذکور پلیٹ نمبر ۴۶

۲۸۔ فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۷۸

۲۹۔ روسلیٹ: کتاب مذکور، صفحہ ۲۱۰

۳۰۔ امیی، کتاب مذکور، پلیٹ نمبر ۳۹

۳۱۔ فرگوسن: کتاب مذکور، جلد دوم صفحہ ۷۶

۳۲۔ برجس: آرکیالوجیکل سروے، جلد سوم، ولیسٹرن انڈیا پلیٹ نمبر ۵۶، ۵۷

۳۳۔ فرگوسن: کتاب مذکور، جلد دوم صفحہ ۱۵۹

۳۴۔ لے بان: کتاب مذکور۔

۳۵۔ برجس: کتاب مذکور جلد دوم ولیسٹرن انڈیا۔

۳۶۔ لے بان: کتاب مذکور، تصویر نمبر ۲۹۱

۳۷۔ ایضاً: تصویر ۲۹۴

۳۸۔ فرگوسن: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۱۵۴

۳۹۔ لے بان بان: کتاب مذکور، تصویر ۲۹۷

۴۰۔ ایضاً: تصویر ۲۷۶

۴۱۔ ایضاً: تصویر ۲۹۸

۴۲۔ روسلیٹ: کتاب مذکور ص ۲۴۶

۴۳۔ لے بان: کتاب مذکور تصویر ۲۷۵

۴۴۔ فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۶۹

۴۵۔ ایضاً: کتاب مذکور پلیٹ ۵۱

۴۶۔ روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۲۱۰

۴۷۔ گراوز: کتاب مذکور

۴۸۔ لے بان: کتاب مذکور، تصویر ۲۹۵

ہندوستانی مصوّری ونقّاشی

۱۔ گریفتھس، ایجنٹا فریسکوز، پلیٹ ۷۵ و ۷۴

۲۔ ہیرنگھم ایجنٹا پلیٹ ۱۷

۳۔ ایضاً: پلیٹ ۳۳

۴۔ گریفتھس: کتاب مذکور۔ پلیٹ ۸۳

۵۔ ایضاً: پلیٹ ۱۲

۶۔ ایضاً: پلیٹ ۳۰ و ۱۵

۷۔ گریفتھس: پلیٹ ۱۱

۸۔ ایضاً: پلیٹ ۴۵ و ۵۴

۹۔ ایضاً: تصویر ۶۴

۱۰۔ ایضاً: پلیٹ ۴۹ و ۸۰

۱۱۔ ایضاً: پلیٹ ۸۵

۱۲۔ ہیرنگھم: کتاب مذکور پلیٹ ۲۵
گریفتھس کتاب مذکور، پلیٹ ۶ و ۲۸ وغیرہ

۱۳۔ گریفتھس: کتاب مذکور پلیٹ ۱۹ و ۵۰

۱۴۔ ہیرنگھم: کتاب مذکور پلیٹ ۲۵

۱۵۔ گریفتھس، کتاب مذکور، پلیٹ ۳۷

۳۸ و ۵۱

۱۶۔ ایضاً: تصویر ۶۴

۱۷۔ ایضاً پلیٹ ۶۷

۱۸۔ ایضاً: پلیٹ ۵۷

۱۹۔ ایضاً: پلیٹ ۶۹ و ۷۰

۲۰۔ ایضاً: پلیٹ ۵۵

۲۱۔ ایضاً: پلیٹ ۶۳

۲۲ ایضاً: پلیٹ ۳۴

۲۳ ایضاً: پلیٹ ۶۷

۲۴ ایضاً: پلیٹ ۵

۲۵۔ ایضاً: پلیٹ ۶

۲۶ ایضاً: پلیٹ ۲۸

۲۷۔ ایضاً: پلیٹ ۳۱

۲۸۔ ایضاً: پلیٹ ۱۱۴

۲۹۔ گریفتھس: کتاب مذکور حصہ ۱۲

۳۰۔ ریڈنبرگ: دی کنٹنیوٹی آف پکٹوریل ٹریڈیشن ان دی آرٹ آف انڈیا روپم جنوری ۱۹۲۰ء

۳۱۔ گریفتھس: دی مانومنٹس آف سنٹرل انڈیا۔

۳۲۔ مارٹن: دی مینی ایچر پینٹنگ آف پرشیا انڈیا اینڈ ٹرکی، پلیٹ ۶۱-۶۰

۳۳۔ ایضاً: پلیٹ نمبر ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۲

۳۴۔ ایضاً: پلیٹ ۱۰۵

۳۵ ایضاً: پلیٹ ۱۴۷

۳۶ ایضاً: پلیٹ ۱۷

۳۷۔ ایضاً: پلیٹ ۱۶۵

۳۸۔ ایضاً: پلیٹ ۵۹

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً: پلیٹ ۱۴۸

۴۱۔ شاہنامہ: خدابخش لائبریری، بانکی پور، فولیو ۱۵۳ الف

۴۲۔ مارٹن، کتاب مذکور، پلیٹ ۶۱-۶۰

۴۳۔ برٹش میوزیم پرشین پینٹنگس سی ۱۰۰

۴۴۔ مارٹن: کتاب مذکور پلیٹ ۱۷

۴۵- برٹش میوزیم، پرشین پینٹنگس سی ۱۰۱

۴۶- مارٹن : کتاب مذکور: پلیٹ ۲۶

۴۷- بلاکمین اینڈ جارٹ: آئین اکبری، جلد اول صفحہ ۱۰۸

۴۸- تیمور نامہ: خدابخش لائبریری، بانکی پور، تصویریں۔

۴۹- وی اے اسمتھ: اے ہسٹری آف فائن آرٹس آف انڈیا اینڈ سیلون، صفحہ ۴۸۲

۵۰- داراب نامہ: برٹش میوزیم، اُو آر ۴۶۱۵

۵۱- تیمور نامہ

۵۲- رزم نامہ ہنڈلیز جےپور آرٹ۔

۵۳ کمارا سوامی، راجپوت پینٹنگس پلیٹ ۵۰، ۵۱، ۵۲

۵۴. ایضاً: پلیٹ ۱، ۲، ۳

۵۵- کمارا سوامی: سلیکٹڈ اگزامپلس آف انڈین آرٹ پلیٹس ۴، ۱۵، ۱۲،

۵۶. ایضاً: ۴۸،

۵۷ مارٹن: کتاب مذکور، پلیٹس ۱۰۱، ۱۱۱

MSS. LAud, Or. 149.
MS. Elliot, 254.
MS. Pers. b. 1.

2. The British Museum :—

Or, 4615, Shah Namah (Dorab Namah).
Reproductions of Persian and Indian Paintings.

3. The India Office Library :

Johnson Collection of 65 albums.

4. The Victoria and Albert Museum, South-Kensington, Indian Section.

(a) Clarke MS. of Akbar Namah.

(b) Dastan-i-Amir Hamzah.

(c) Miscellaneous paintings on cotton and paper.

Photographic Reproductions of illustrations from the three MSS. Badshahnamah, Shahnama, Timurnamah.

I. B. D. Press, Delhi.

Burgess, J. : Ahmadabad architecture.
Burgess, H and Cousins, H. : N. Gujarat, architecture.
Cousins, H. : Bijapur architecture.
Fuhrer, A. : Sharqi architecture:
Fuhrer, A. : Monuments of N. W. P. and Oudh.
Smith, E. W. : Fatehpur Sikri.
Martin, F. R. : Miniature painting of Persia, India and Turkey.
Migeon, G. : Manual d'art musulman.
Griffiths, J. : Ajanta cave paintings.
Herringham, C. J. : Ajanta frescoes.
Havel, E. B. : Indian sculpture and painting.
Havel, E. B. : The ideals of Indian art
Brown, p. : Indian painting.
Anesaki, M. : Buddhist art.
Hendley, T. H. Memorials of Jeypore exhibition.
Hendley T. H. : Alwar and its art treasures.
Coomarswamy, A. K. Arts and crafts of India and Ceylon.
Coomarswamy, A. K. Indian drawings.
Coomarswamy, A. K. : Selected examples of Indian art.
Coomarswamy, A. K. : Rajput painting.
Okakura, K. : Ideals of the east.

Miniatures :

1. The Bodleian Library :
   MSS. Ouseley Add 166 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174,

Le Bon, G. :	Les civilisations de l' Inde.
Maindron :	L'art Indien.
Rousselet, L. :	Les Indes des Radjahs.
Ram Raz.	Architecture of the Hindus.
Prasanna Kumar Acharya :	A summary of Mansara.
Cole, H. H:	Illustrations of ancient buildings in Mathura and Agra.
Griffin, L. H. :	Famous monuments of Central India.
Smith, V. A. :	A history of fine art in India and Ceylon.
Havell, E. B.	Indian architecture.
Havell, E. B. ,	A study in Aryan civilisation.
Havell, E. B. :	Benares.
Growse :	Modern Indian architecture.
Golubev, V. :	Ars Asiatica.
Cunningham, A. :	Archaeological Survey reports, A. S. of India, Vol. 1-23.
Burgess, J. :	Survey of Belgam, and Kaladgi Districts.
Burgess, J. :	Survey of Belgam, Vol. II and Kathiawar and Kuch.
Burgess, J. :	Survey of Belgam, Vol. III, and Bidar and Aurangabad.
Burgess, J. and Cousens, H. :	Antiquarian remains of Bombay Presidency.
Burgess, J. :	Muhammadan architecture of Baroach, Cambay and Dhalka.

Oman, J. C. : The Brahmans, Theists and Muslims of India.

(d) ART :—

Fletcher, B : A History of architecture,
Choisy, A. : Histoire de l' architecture.
Lethaby, W. R. : Architecture, mysticism and myth.
Robinson, J. B. : Architectural Composition.
Della Seta, A. ; Religion and art.
Sturgis, R. ; A disctionary of architecture and building.
Gosset : Les cupoles d'orient et d'occident.
Spiers, R. P. : Architecture, east and west.
Dieulafoy, M. : L'art antique de la perse.
Prise d'Avennes : L'art Arabe.
Rivoire, G. T. : Moslem architecture.
Saladin, H. : Manuel d'art Musulman.
Gayet, A. L'art Persian.
Gayet, A. : L'art Arabe.
Simakoff : L'art dans l' Asie centrale.
Bourgoin, J. : Les arts Arabes.
Olufsen, O. : Old and new architecture in Khiva, Bukhara and Turkestan.
Coste, P. : Architecture Arabe.
Coste, P. : Monuments modernes de la Perse.
Fergussen, J. : History of Indian and Eastern Architecture.

Sahjobai Ki Bani : Belvedere Press, Allahabad.

Dayabai Ki Bani : Belvedere Press, Allahabad.

Rajjabdas Ki Bani : Belvedere Press, Allahabad.

Tulsidas : Ram Charita Manas.

Malik Muhammad Jayasi : Akharavat, Benares.

Raskhani : Sujan Raskhan, Benares.

Bennoy Kumar Sarkar : Folk elements in Hindu culture.

Jadu Nath Sarkar : Chaitanya.

Ranade, M.G. : Rise of the Maratha Power.

Macnicoll, N. : Hymns of the Maratha Saints.

Fraser and Marathe : Hymns of Tukaram, 3 vols.

Jogendra Nath Bhattacharya : Hindu castes and sects.

Rose, H.A. : A glossary of the tribes and castes of the Punjab.

Russel, R.V. : The tribes and castes of the C. P. of India.

Crooke, W. : The tribes and castes of the N. W. P. and Oudh.

Risley, H.H. : The tribes and castes of the Bengal.

Growse, F.S. : Mathura.

Troyer and Shea : Dabistan i-Mazahib of Muhsin Fani.

Herklots Qanun-i-Islam, edited by W. Crookes.

De Tassy. G. : Memories sur les particularies de la religion musulmane dans l' Inde.

Mrs. Mir Hasan Ali. : Observations on the Indian Musulmans.

Kabir :	100 poems, translated into English by Ravindra Nath Tagore.
Kabir :	Kabir and Kabir Panth, by H. G. Westcott.
Kabir :	Kabir Badhnawali, by Ayodhya Singh Upadhyaya, Allahabad.
Macauliffe :	The Sikh Religion.
Khazan Singh :	History and Philosophy of the Sikh religion (English).
Gurumukh Singh :	Nanak Parkash (In Urdu). *or* Sant Bani Sangrah. Belvedere Press, Allahabad.
Raidas Ji Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Dadu Dayal Ki Bani :	Edited by Sudhakar Dwivedi.
Dadu Dayal Ki Bani :	Edited by Chandrika Prasad Tripathi.
Malukdas Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Jagjivan Sahib Ki Sabdavali :	Belvedere Press, Allahabad.
Bulla Sahib Ka Sabda Sar ;	Belvedere Press, Allahabad.
Paltoo Sahib Ki Bani (4 vols.)	Belvedere Press, Allahabad.
Sundardas :	Belvedere Press, Allahabad.
Charandas Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Gharibdas Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Dulandas Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Dairya Sahib Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Bhika Sahib Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Dharnidas Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Yari Sahib Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.
Mira Bai Ki Bani :	Belvedere Press, Allahabad.

(c) MEDIEVAL SECTS, SAINTS AND REFORMERS.

Sitaram Saran Bhagwan Prasad :	Nabhaji's Bhaktamal, Newal Kishore Press, Lucknow.
Kabir :	Bijak, with commentary by Vishwanath Singh of Rewah.
Kabir :	Bijak, with Triiya of Devidasa, Lucknow.
Kabir :	Siddhanta Dipika collected by Ananda Das, Ranchi.
Kabir :	Sakhi, collected by Yugal-ananda, Lucknow.
Kabir :	Gyan Gudri and Rekhtas, Belvedere Press, Allahabad.
Kabir :	Ashtanga Yoga, edited by Yugalananda, Lucknow.
Kabir :	Anuraga Sagar, collected by Nand Kumar Lal of Gole, Lucknow.
Kabir :	Bijak with commentary of Purandas.
Kabir :	Collection of hymns by K.M. Sen, Santiniketan.
Kabir :	Kabir Manshur, life and teachings of Kabir and the doctorines of the Kabir Panth, by Parmananda Das.
Kabir :	Bijak, Ahmad Shah, English translation, Hamirpur.
Kabir :	Bijak, translated into English by Prem Chand, Calcutta.

Shyam Vihari Misra and others : Misra Vandhu Binod.

Sri Ram : Anthology of Urdu poets.

Dinesh Chandra Sen. : History of Bengali language and Literature.

Rice : History of Kanarese literature.

Kaye, G. S. : Jaya Singh's astronomical observations.

Roy, P. C. : History of Hindu Chemistry.

Hoernle : Hindu Medicine.

Sedillot, A. : Recherches pour servir a I' histoire des sciences mathematiques chez. les Orientaux.

Sedillot, A. : Memoire pour servir l' histoire comparee des science mathematiques.

Woepke : Recherches sur l' histoire des sciences mathematiques chaz les Orientauz.

Cajori, F. : A history of Mathematics.

Sedillot, A. : Prolegomenes des Tables astronomiques d' Oloug Beg.

Carra de Vauz, B. : L'astrolable lineare ou Baton d' at-Tousi.

Le Bon, G. : Le civilisation des Arabes.

Browne, E.G. : History of Arab medicine.

Mukharji, T.N. : Art Manufactures of India.

Birdwood, G.C.M. : Industrial Arts of India.

Journal of Indian Arts. :

Grierson, G. A. : History of Medieval Vernacular literature of Hindustan.

Grierson, G. A. : Lalla Didda

Francis, W. : Anantapur, Madras District Gazetteer.

Campbell, E. J. : Gazetteer of Gujrat, Bombay Gazetteer. Vol. IX, part II.

Thurston, E. : Castes and tribes of Southern India.

Aiyangar, S. I. : South India and her Muhammadan invaders.

Aiyangar, S. I. : The beginnings of S. Indian history.

Aiyangar, S. I. : Ancient India.

Subrahmanya Aiyer, K. V. : Historical sketches of ancient Dekhan.

Menon, S. : History of Travancore.

Arnold, T. W. : Preaching of Islam.

Abdul Haq. : Akhbar al Akhiyar.

Abdul Qadir Badaoni : Muntkhab-ut-Tawarikh.

Abul Fazl. A' in-i-Akbari.

Muhammad Dara Shukoh : Safinat-ul-Auliya.

Hamid bin Fazl Allah Jamali : Siyar-ul-Arifin.

Tod, J. : Rajasthan.

Forbes, K. : Ras Mala.

Kern, H. : Varahamihir, Verspreide Geschriften, 1913, 14.

de Tassy, G. : Histoire de la litterature hindouie et hindoustanie.

Muhammad Hussain Azad. : Ab-i-Hayat.

Mir Gulam Ali Azad : Maasir ul Kiram.

Sachau : Alberuni's India, 8 vols.

MacCrindle : India as described by Greek and Roman authors.

Elliot and Dowson : History of India.

Rowlandson : Tuhfatul Mujahidin.

Yule : The book of Ser Marco Polo.

Defremery and Sanguinetti : Ibn Batutah.

de Meynard, B. and de Corteille, P. : Masudi, Les Prairies d'Or.

Major : India in the fifteenth century.

Day, F. : The land of the Perumals.

Rice : Mysore and Coorg.

Sewell, R. . A sketch of the dynasties of S. India.

Logan, W. : Malabar.

Innes, C. A. : Malabar and Anjengo, Madras District Gazetteer.

Moore, L. : Manual of Trichinopoly district.

Hemingway, F. R. : Trichinopoly, Madras District Gazetteer.

Nelson, J. H. : Madura, district manual.

Francis, W. : Madura, Madras District Gazetteer.

Hemingway, F. R. : Tanjore, District Gazetteer.

Caldwell : Tinnevelly, Madras district Manual.

Pate, H. R. : Tinnevelly, Madras District Gazetteer.

Richards, F. J. : Salem, Madras district Gazetteer.

Sturrrock, J. : South Canara, Madras District Manual.

Jami, 'Abdur Rahman. : Lawa'ih.

Muir, Sir, W. : The Caliphate, its rise, decline and fall.

A narrative of a year's journey through central and eastern Arabia.

Berlein, H. : Abul 'Ala 'al Ma'ari, diwan.

Lane, E. W. : Arabian Society in the middle ages.

Lane-Poole, S. : Egypt.

Gibb : History of Ottoman poetry, Vol. 1.

Sedillot, A. : Histoire des Arabes.

Huart, Cl. : Histoire des Arabes.

(b) INDIAN CULTURE IN THE MIDDLE AGES :—

Beal : Buddhist Records of the Western World.

Beal : Life of Hiuen Tsiang.

Takakasu, M. J. : A Record of Buddhist Religion.

Watters : On Yuang Chwang's travels in India.

Rhys Davids : Buddhist India, travels in India.

Reinaud, J. J. : Memoire geograpique at historique etc.

Reinaud, J. J. : Relation de voyages faits par les Arabes et Persans.

Reinaud, J. J. : Geographie d' Aboul 'Feda.

Ferrand, G. : Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turques, relatifs a l' extreme Orient.

Shibli N'umani : Sirat-un-Nabi.
Shibli N'umani : Al-Ghazali.
Shibli N'umani : Rasa 'il.
Seeley, K. C. : Moslem Schisms and Sects.
Friedlander, I : Heterodxies of the Shiites from Ibn Hazm, J. A. O. S. Vols. 28 and 29.
Mustafa Ibn, Khaliqdad Hashsimi. : Taudhi-ul-Milal, Persian translation of Shahrastani.
Nicholson, R. A. : Hujwiri's Kashful Mahjub.
Nicholson, R. A. : Fariduddin Attar's Tadhkiratul Aulia.
Nicholson, R. A. : A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism, J. R. A. S., 1906.
Nicholson, R. A. : Tarjuman ul Ashwaq of Ibn-ul-Arabi.
Nicholson, R. A. : Studies in Islamic mysticism.
Nicholson, R. A. : Diwan Shams-i-Tabriz.
Massignon, L. : Kitab ul Tawa Sin.
Wilberforce Clarke, H. : Awariful Ma'arif of Suhrawardi.
Palmer : Oriental mysticism.
Browne, E. G. : Literary History of Persia.
Whinfield, E. A. : Gulshan-i-Raz of Shabistani.
Whinfield, E. A. : Jalal Uddin Rumi's Masnavi m' anavi.
Farid-ud-din 'Attar : Pand Namah.
Hafiz : Diwan
Malcolm. : History of Persia.
Brown, J. P. The Derwishes.

Sell, E. :	Historical development of the Qoran.
Sell; E. :	Essays on Islam.
Tisdall, St. Clair :	Islam.
Hurgronje :	Muhammadanism.
Stanton. A. U. W. :	Teaching of Qoran.
Bosworth Smith :	Muhammad and Muhammadanism.
Macdonald, A. B. :	The development of Muslim Theology.
Goldziher, I. :	Vorlesungen den Islam, translated by Felix Arin.
Khuda Bakhsh, S. :	Contributions to the history of Islamic civilisation.
Boer, T. J. :	History of Muslim philosophy, translated by E. R. Jones.
Iqbal, S. M. :	Development of Metaphysics in Persia.
Schmolders :	Essai sur les ecoles philosophiques des Arabes.
Munk, S. :	Melanges de philosophie juive et arabe.
Carra de Vauz, B. :	Ghaza'l.
Dugat, G. :	Histoire des philosophes et de theologiens musulmans.
Carra de Vauz, B. :	Avicenne.
Field, C. :	Ghazali, the Alchemy of Happiness.
Renan :	Averroes et Averroisme.
Gauthier, L. :	La philosophie musulmane.
Mehren, A. F. M. :	Ashari.
Shibli N' umani :	'Ilm-ul-Kalam.

Rajgopalachariyar, T. :	The Vaisnava Reformers of India.
Govindacharya, H. :	The divine wisdom of the Dravidian Saints.
Srinivasa Aiyangar, M. B. :	Nityanusandhanam series.
Rangacharya, M. :	Life and teachings of Ramanuja.
Aiyangar, K. S. :	Ramanuja.
Rajgopalachariyan, T. :	Ramanuja.
Thibaut, G. :	Vedanta Sutras, S. B. E.
Sukhtankar. V. A. :	The teaching of Vedanta according to Ramanuja.
Estlin Carpenter, J. :	Theism in Medieval India.
	Siddhanta Dipaka.
Gover, C. E. :	Folk Songs of Southern India.

(ix) Islam

The Encyclopedia of Islam :	
Hastings :	Encyclopedia of religion and ethics.
Hughes :	Dictionary of Islam.
Muhammad Ali :	The Qoran (translation).
Rodwell :	The Qoran (translation).
Houdas, et Narcais :	Al-Bukhari.
Mathews, A. N. :	Mishakat ul Masabih.
Amir 'Ali, S. :	The Spirit of Islam.
Margoliouth, D. S. :	Muhammadanism.
Margoliouth, D. S. :	Early Development of Muhammadanism.
Margoliouth, D. S. :	Muhammad.

Dutt, M. N.: Bhagwat Puran.
Pargiter, F. E.: The Purana text of dynasties of the Kali age.

(vi) Budhism and Jainism

Kern: Manual of Indian Budhism.
Rhys Davids: History of Indian Budhism.
Oldenberg. H.: Buddha.
Poussin, Valle de la: The way to Nirvana.
Suzuki: Outlines of Mahayan Buddhism
Rhys Davids (Mrs.): Buddhism.
Rhys Davids (Mrs.): Psychology of Buddism.
Jaini, J. B.: Outlines of Jainism.
Stevenson, S.: The Heart of Jainism.
Jacobi H.: Jainism, E. R. E.

(vii) Reformed Hinduism.

Bhashyacharya, N.: Age of Sankara.
Krishnsvamy Aiyar, C. N.: Sankara and his Times.
Anandagiri: Sankara Vijaya.
Deussen, P.: Outline of Vedanta.
Thibaut, G.: The Vedanta Sutras, S. B. E.

(viii) Mysticism in the south

Purnalingam Pillai: Ten Tamil Saints.
Some milestones in the history of Tamil literature.
Srinivasa Aiyangar: Tamil Studies.
Kingsbury and Phillips: The hymns of the Tamil Saivite Saints.
Pope, G. U.: Manikka Vacagar.

Garbe : Karma Mimansa, E. R. E.
Thibaut : Vedanta Sutras, E. B. E., 34, 38, 48.
Cowell, E. B. : Sarvadarsana Sangraha.

(v) **Early Mysticism.**

Bhagwan Das : Translation of the Bhagwada Gita.
Barnett, L. D. : Translation of the Bhagwada Gita.
Grierson, G. A. : The Narayaniya Section of the Santi Porv of the Mahabharata.
Seal, B. N. : Vaisnavism.
Ram Prasad Chanda : Indo-Aryan Races.
Ram Prasad Chanda : Memoirs of Archeological Survey, No. 5
Shrader, F. O. : Introduction to Ahirbudhnya and Panchratra Samhitas.
Bhandarkar, R. G. : Vaisnavism, Saivism and other minor sects.
Sinha, N. : Narada Bhakti Sutras, S. B. H.
Cowell, E. B. : Sandilya Bhakti Sutras, Bib. Indica.
Grierson, G. A. : Monotheistic Religion.
Wilson, H. H. : The Puranas, works (English translation).
Wilson, H. H. : The Vishnu Purana (English translation).
Dutt, M. N. : Agni Purana (English translation).
Pargiter, F. E. : Markandeya Purana (English translation).

Buhler, G. A. : Sacred Laws Part 1, Apastamba and Gautam, S. B. E., Vol. 2.

Buhler, G. A. : Sacred Laws Part II, Vasshita and Baudhayana, S. B. E. Vol. 14.

Buhler, G. A. : The Laws of Manu. S. B. E. Vol. 25.

Oldenberg, H. : Grihya Sutras, S. B. E. Vols. 29, 30.

Hume, R. E. : Translation of Thirteen Principal Upanishads.

Deussen, P. : Philosophy of the Upanishads, translated by A. S. Geden.

(iii) Epic

Hopkins. E. W. : The Great Epic.

Monier Williams : Indian Epic Poetry.

Fausboll, V. : Indian Mythology.

Buhler, G. and Kirste, J. : Indian Studies.

Vaidya, C. V. Epic India.

Barth, A. : Quarante and d' Indianisme.

Roy, P. C. : Mahabharate (English Translation).

Dutt, M. M. Hari Vamsa (English Translation).

(iv) Philosophical

Max Muller, F. : Six Systems of Indian Philosophy.

Royce, J. : The World and the Individual.

Keith, A. B. : Samkhya System.

Rama Prasad : Yoga, S. B. H.

Chatterjea : Hindu Realism,

BIBLIOGRAPHY

(a) RELIGION :—

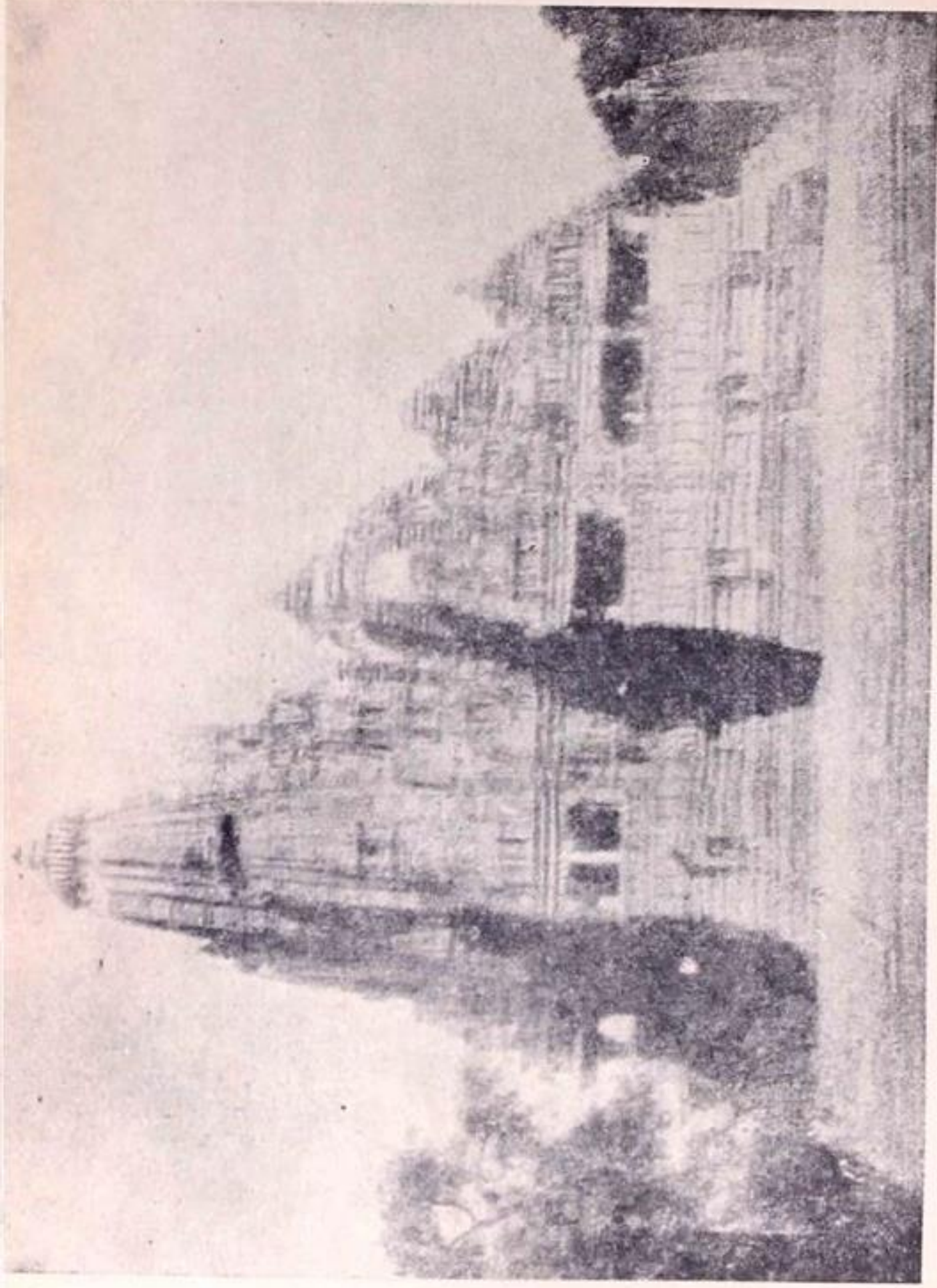
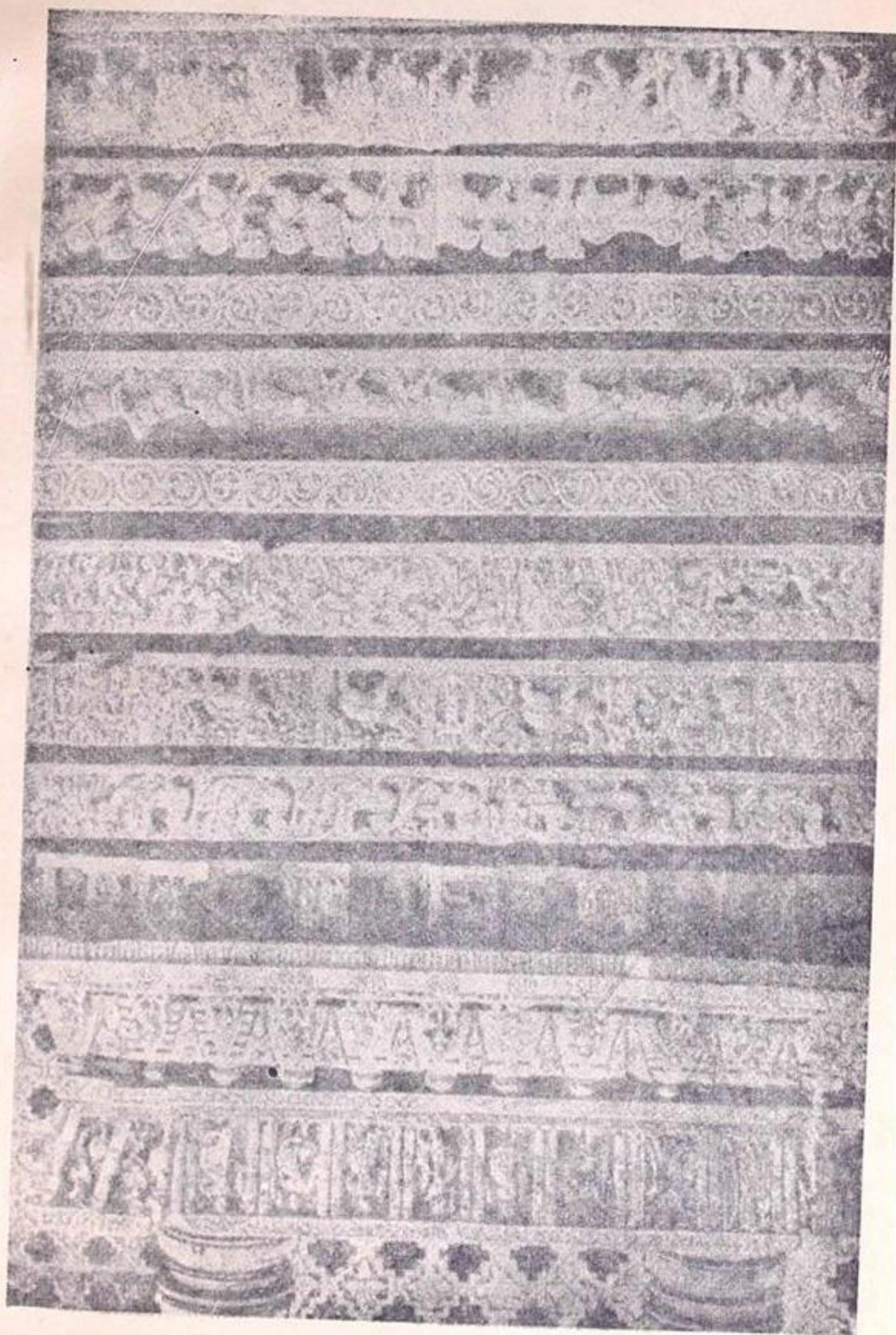
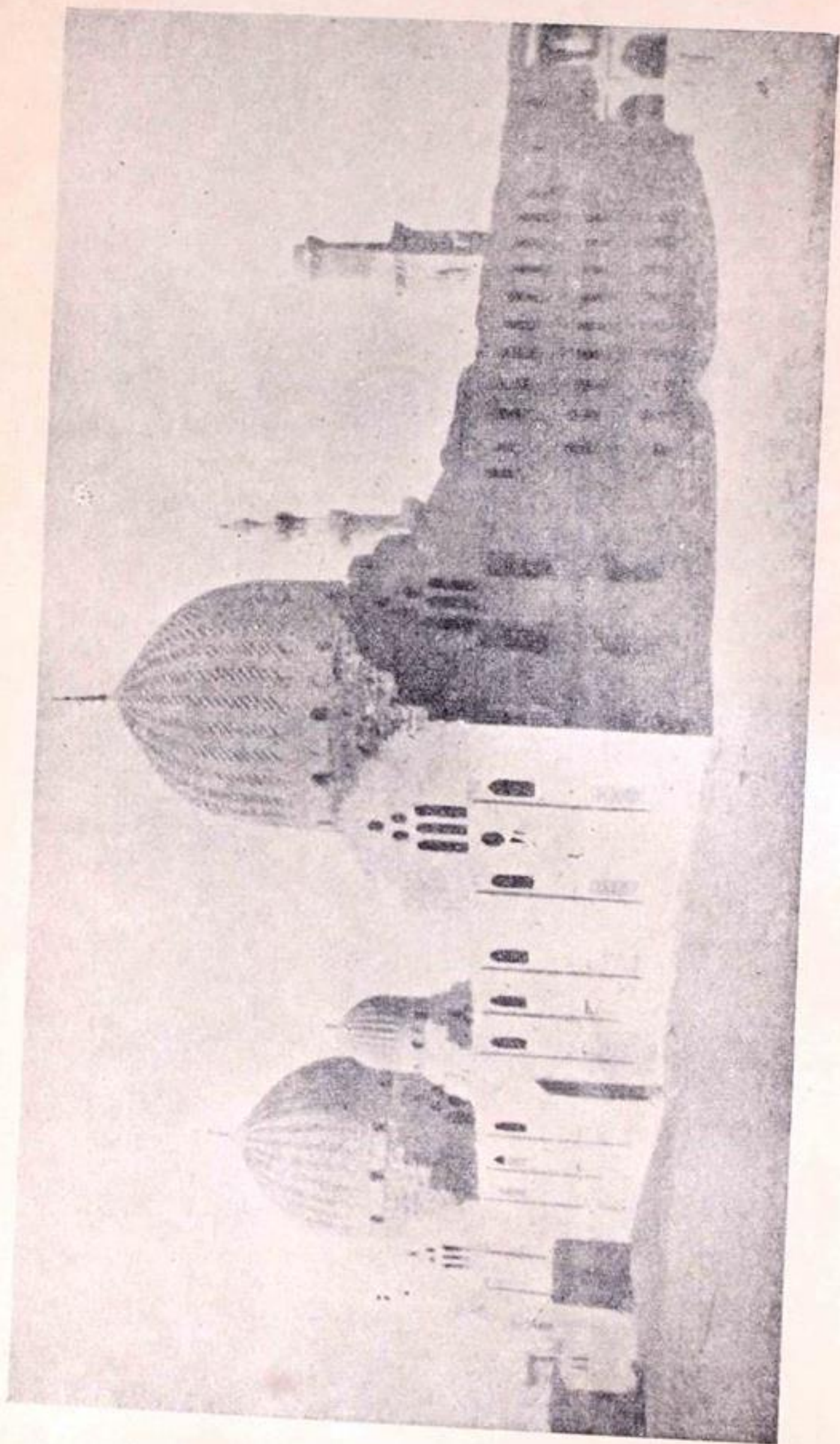
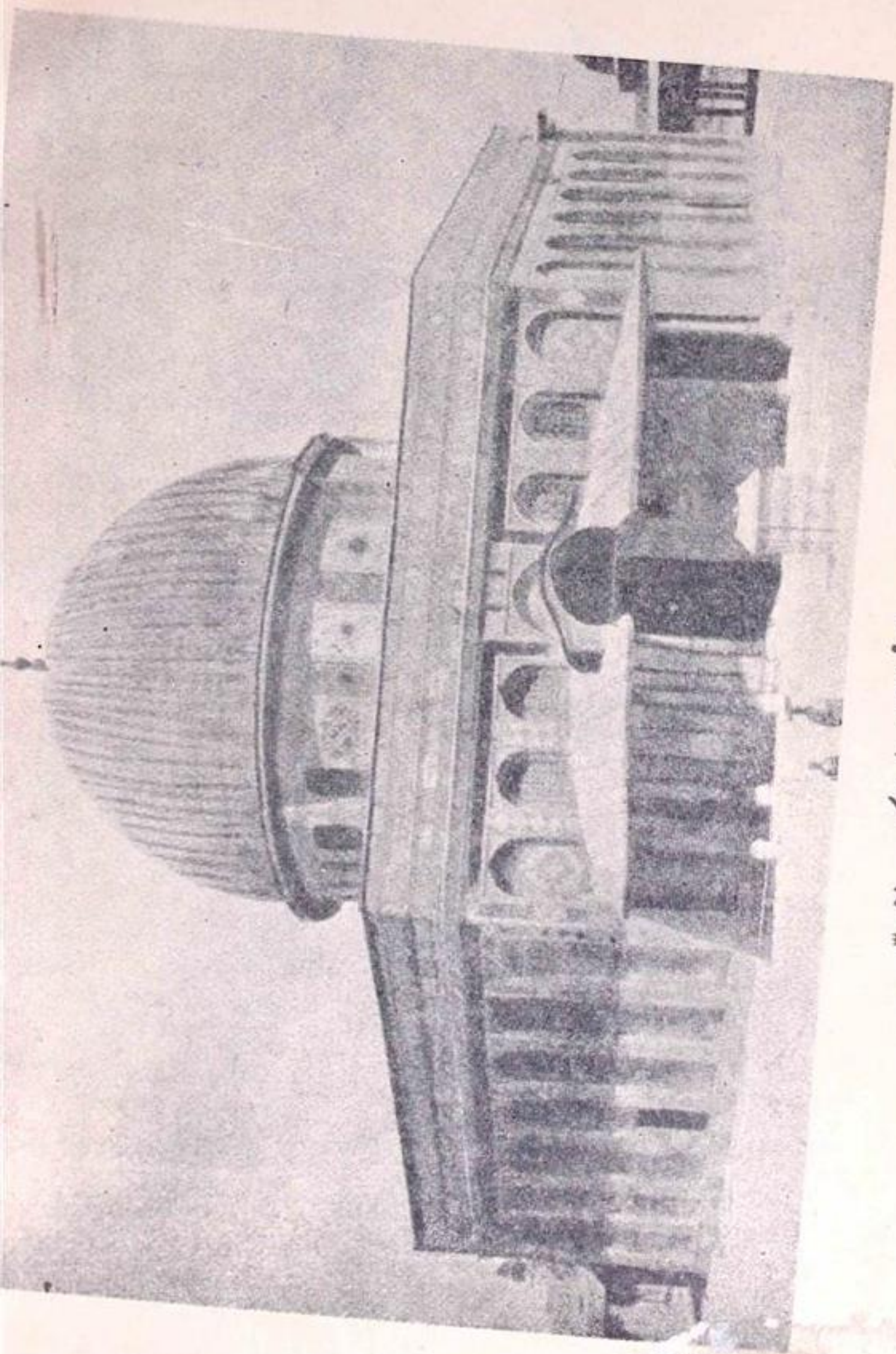
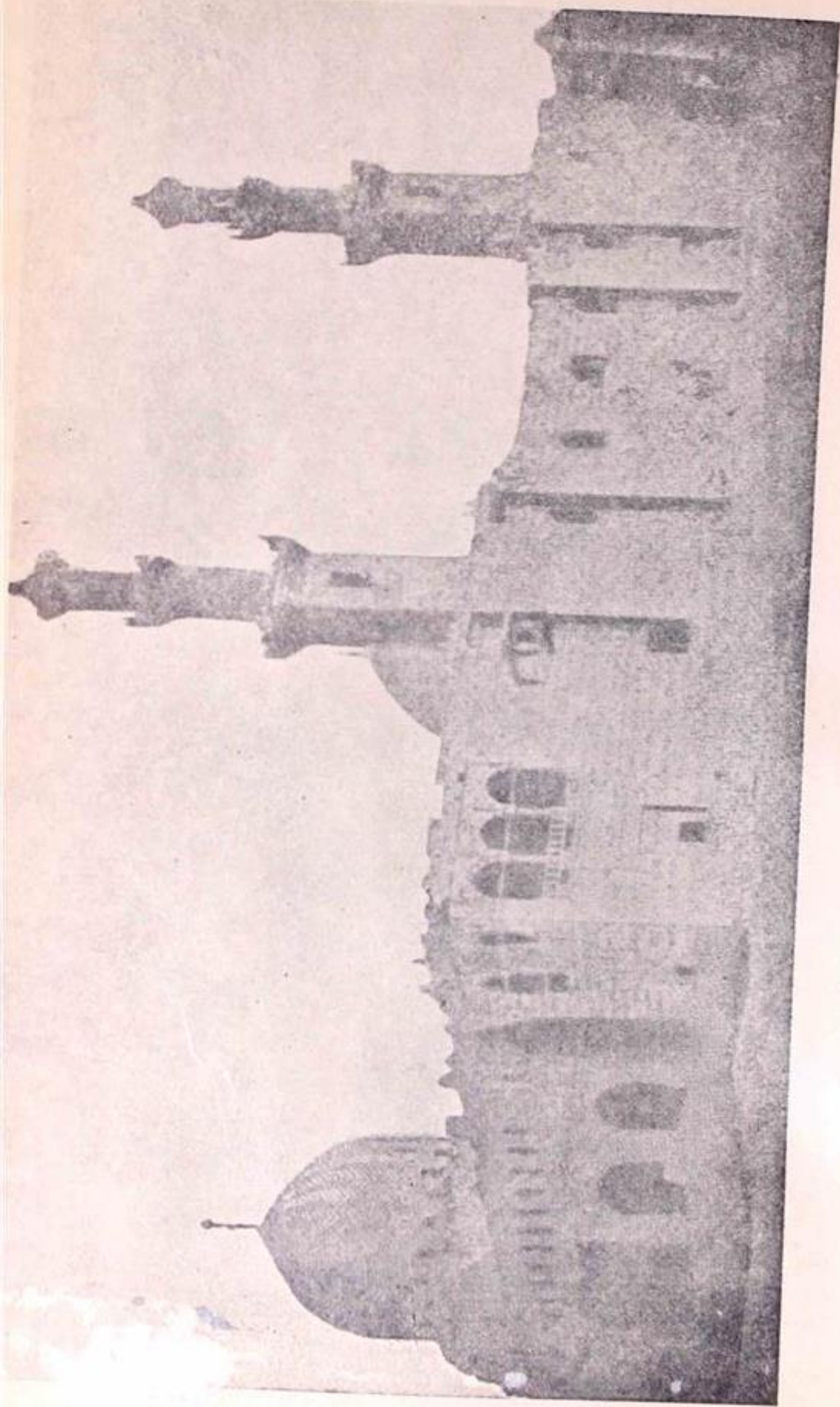
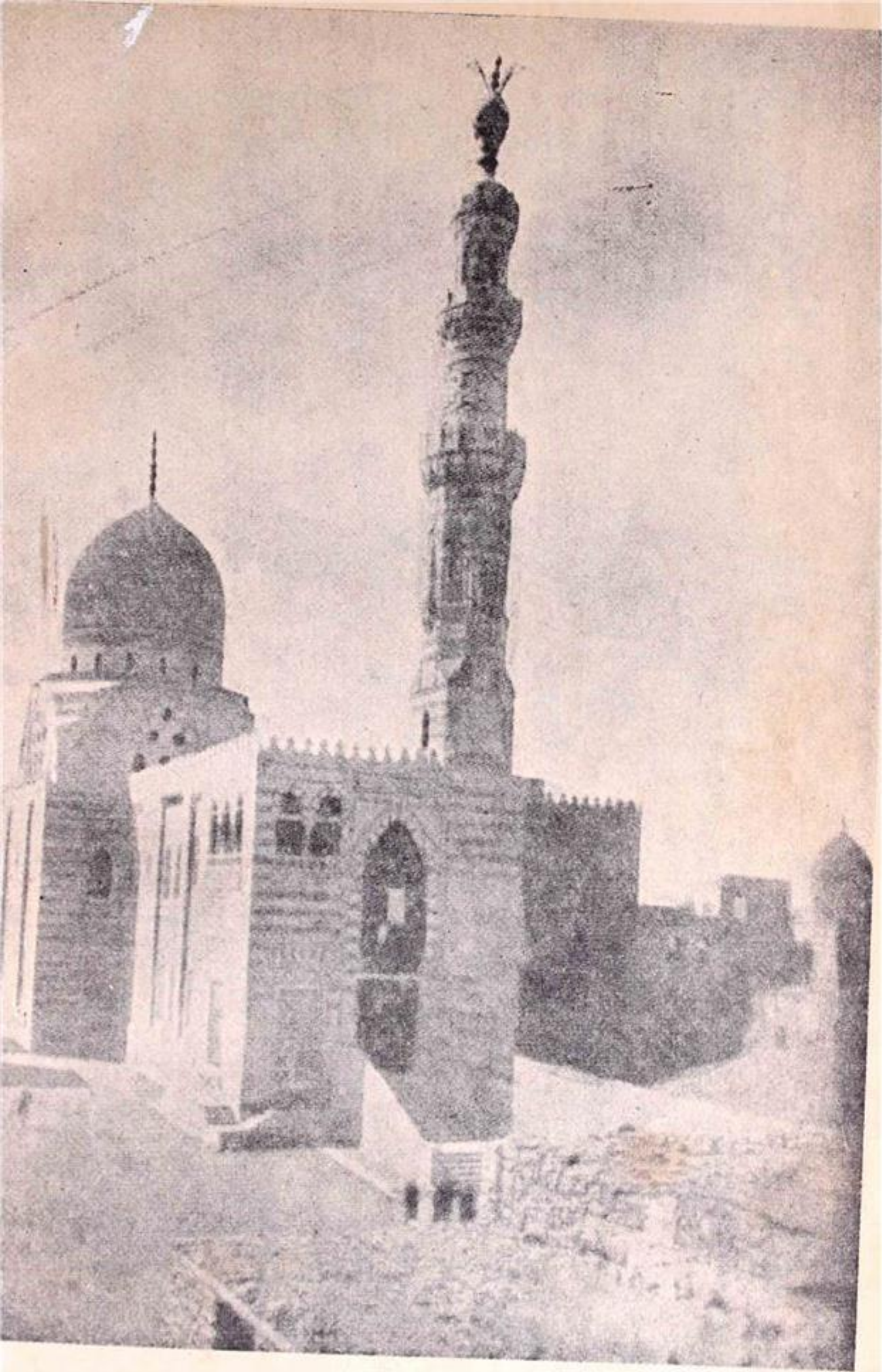
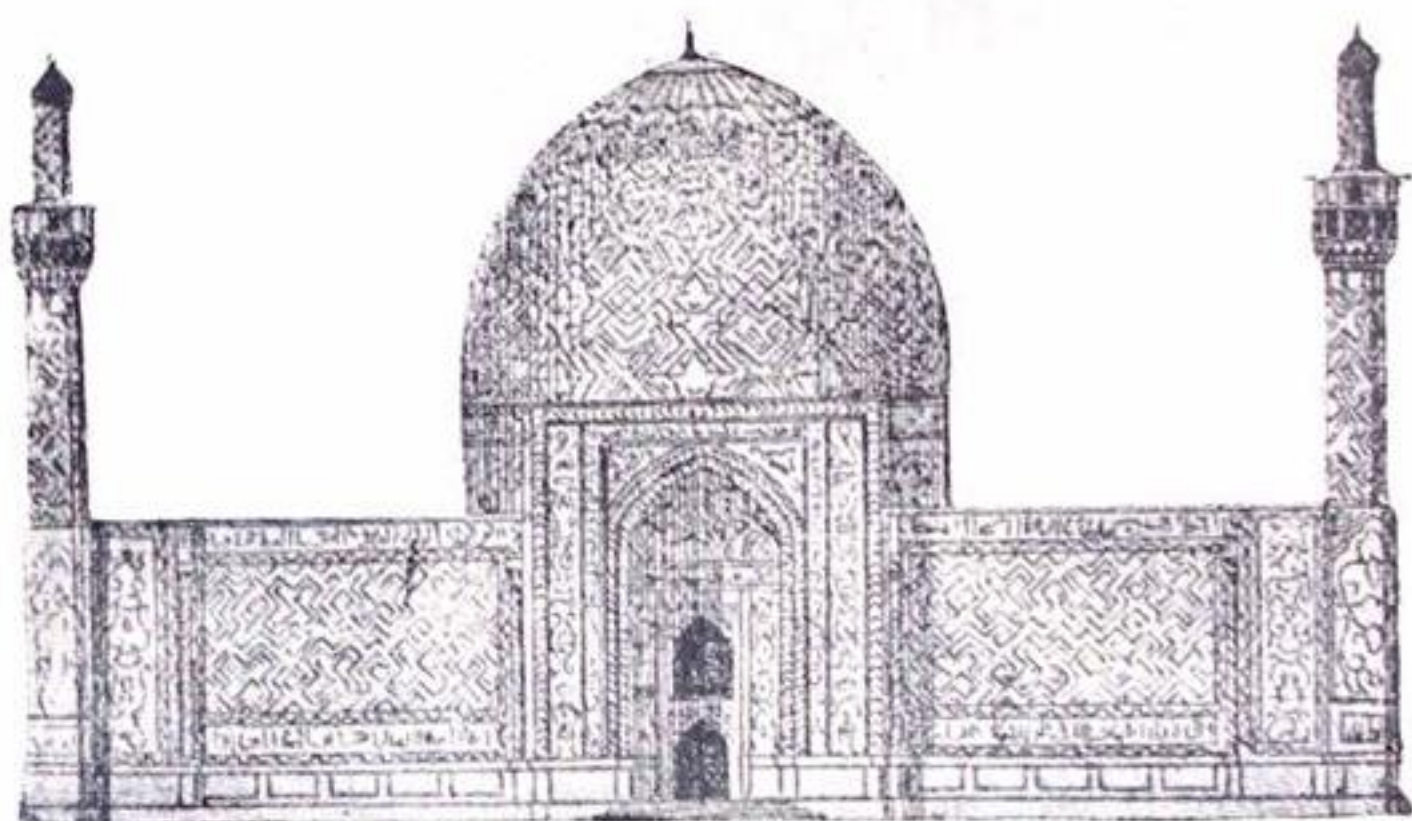
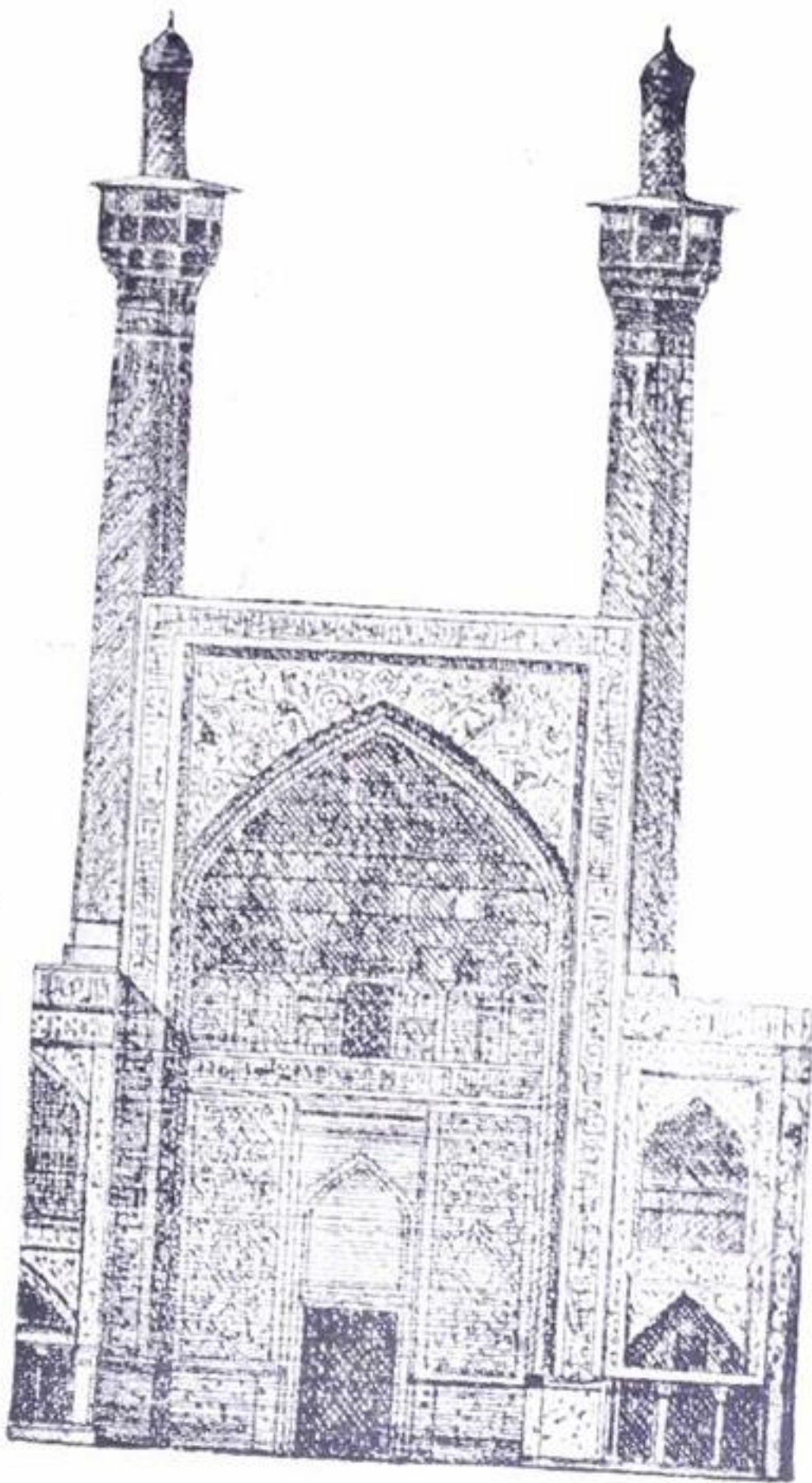
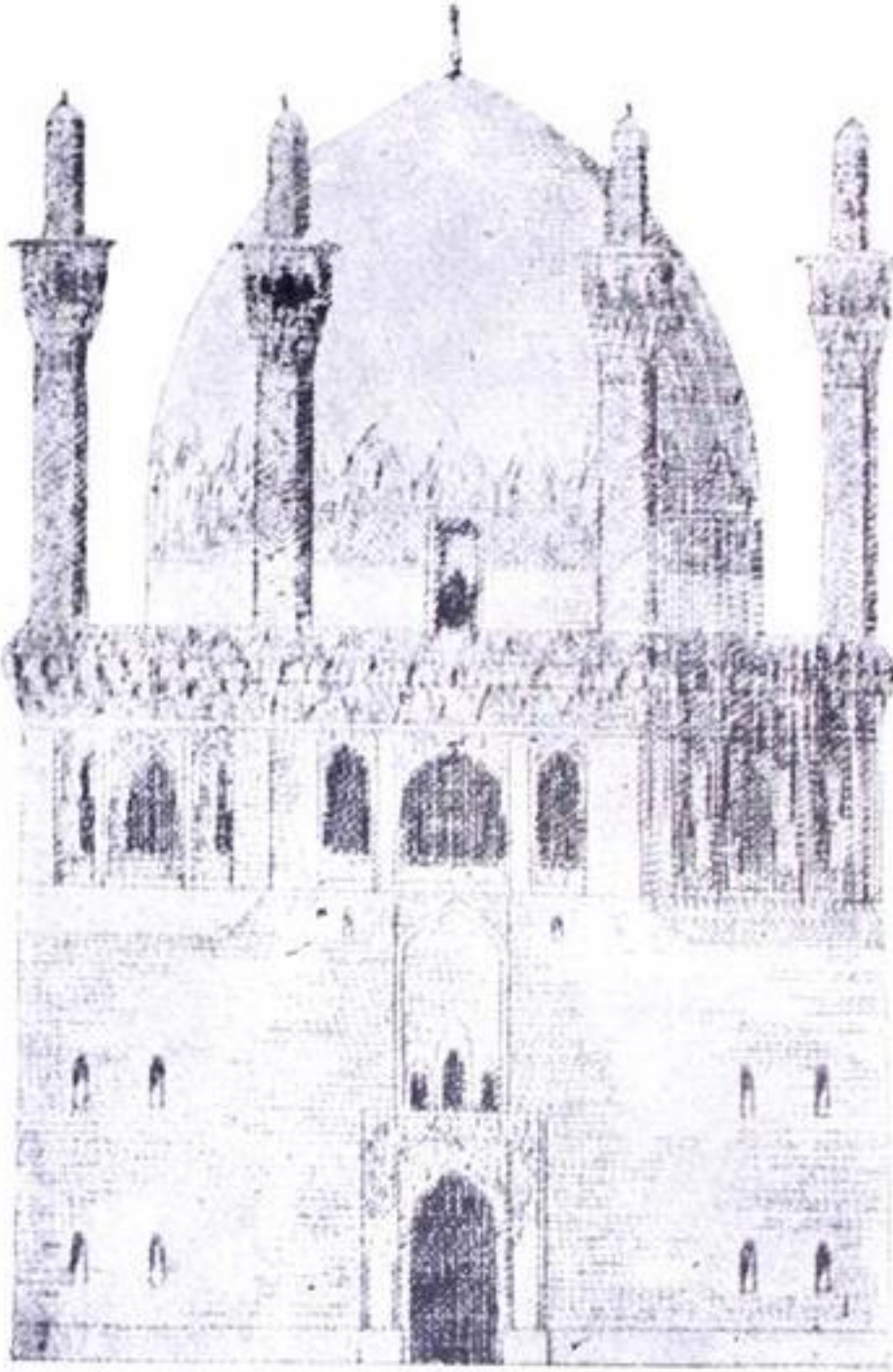
(i) **General**

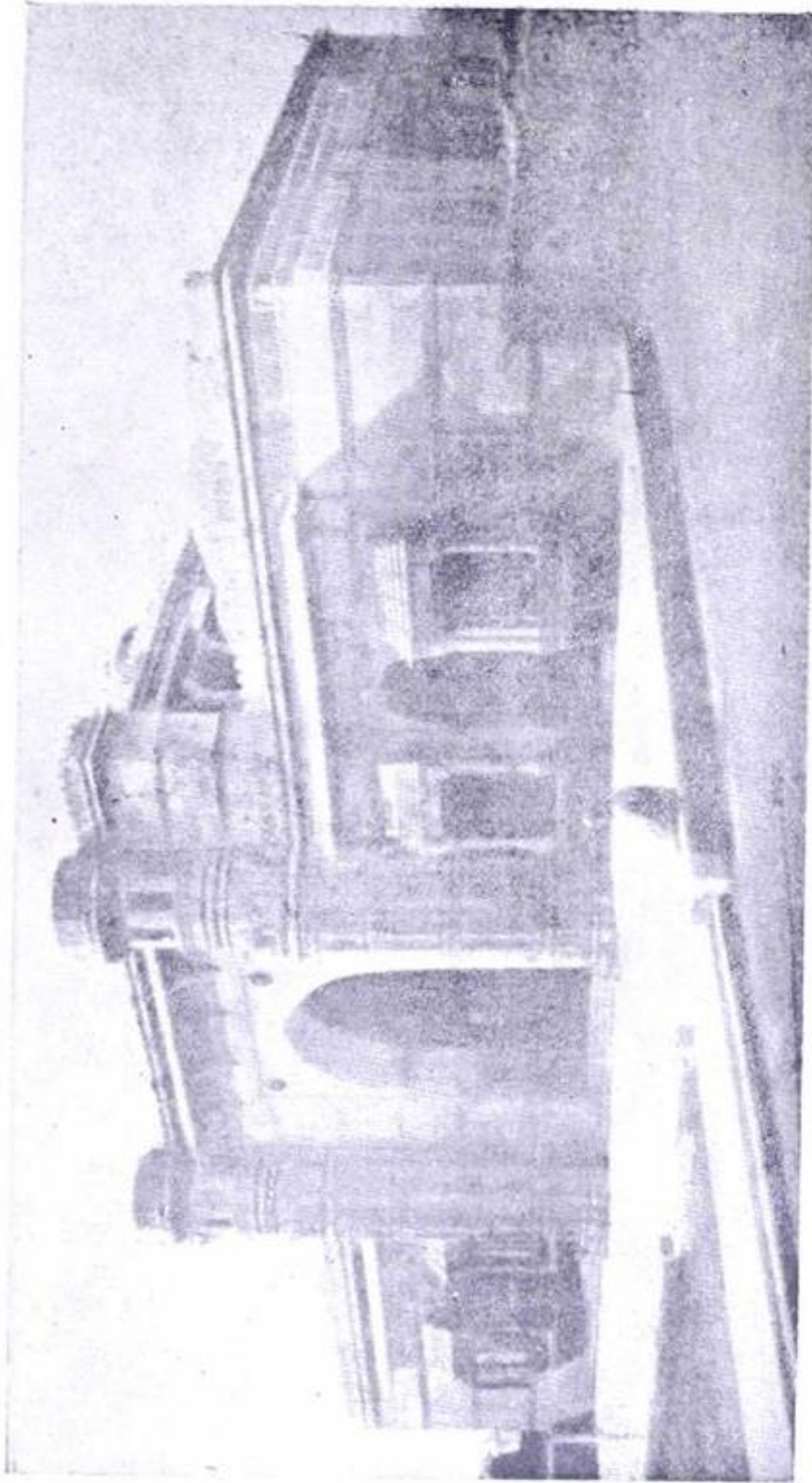
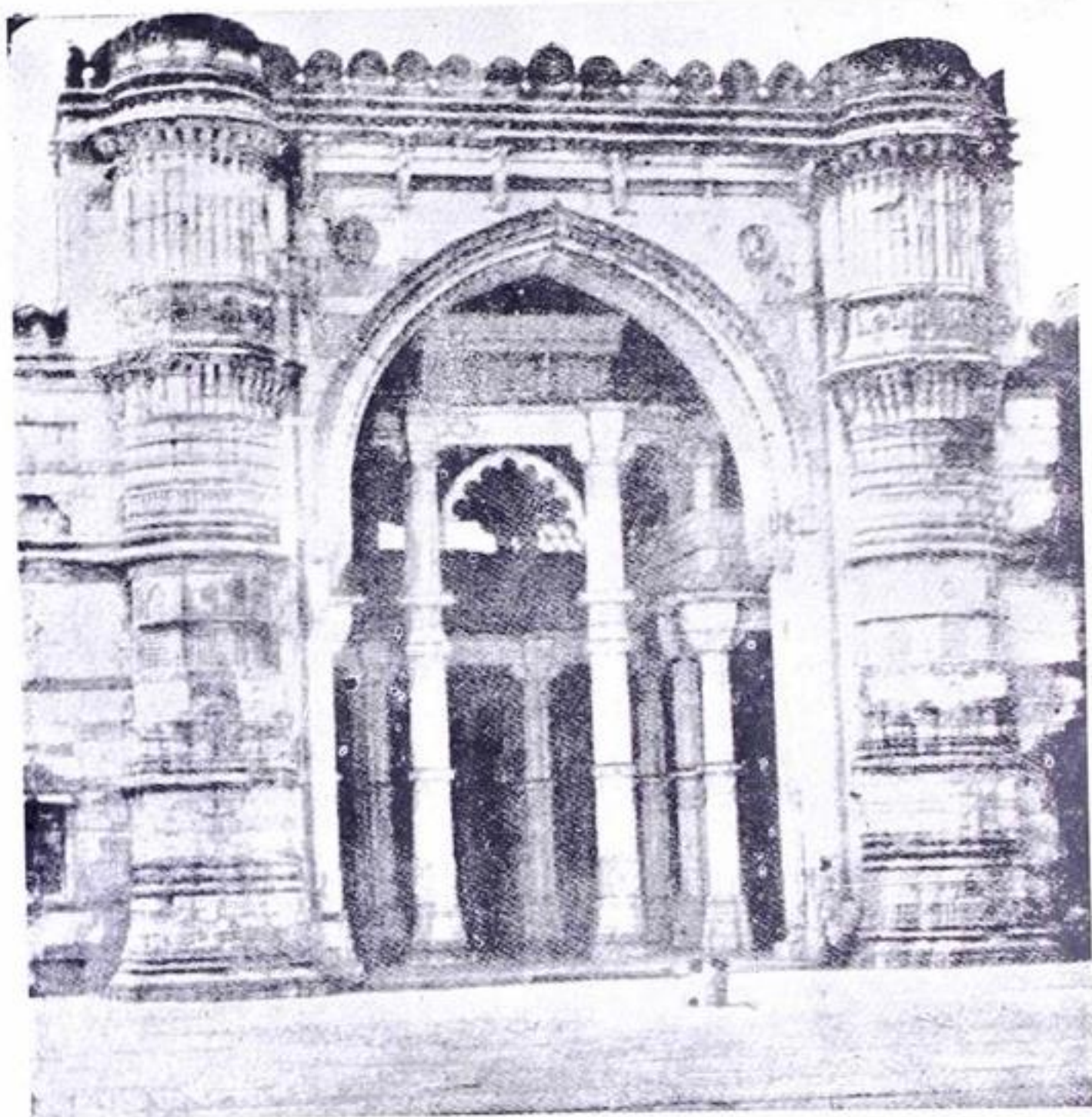
Hopkins, E. W. : The Religions of India.
Barth, A. : The Religions of India.
Macdonnel, A. A. : The history of Sanskrit Literature.
Frazer, R. W. : Indian Thought.
Sir Henry Elliot : Hinduism and Brahmanism.
Oltramare, P. : L' Histoire des Idees theosophiques dans l' Inde.
Deussen, P. : Outline of Indian Philosophy.
Farquhar, J. N. : An outline of the religious literature of India.
Nicol Macnicoll : Indian Theism.
Monier Williams, M. : Vedism, Brahmanism, Hinduism.
Weber, A. : History of Sanskrit Literature.
Barnett, L. D. : Heart of Hinduism.
Barnett, L. D. : Indian Antiquities.
Wilson, H. H. Works.
Colebrooke, H. T. : Miscellaneous Essays.

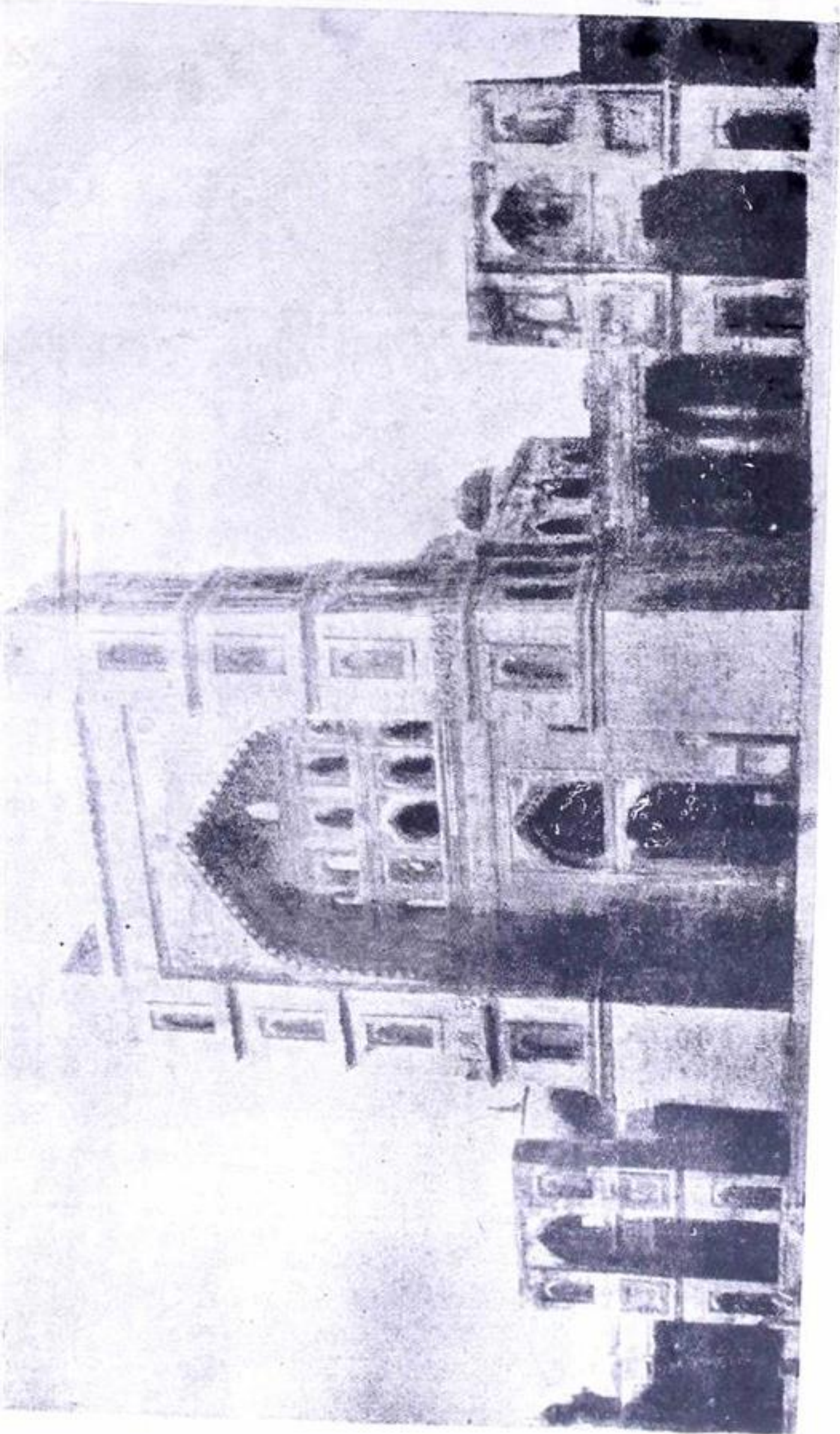
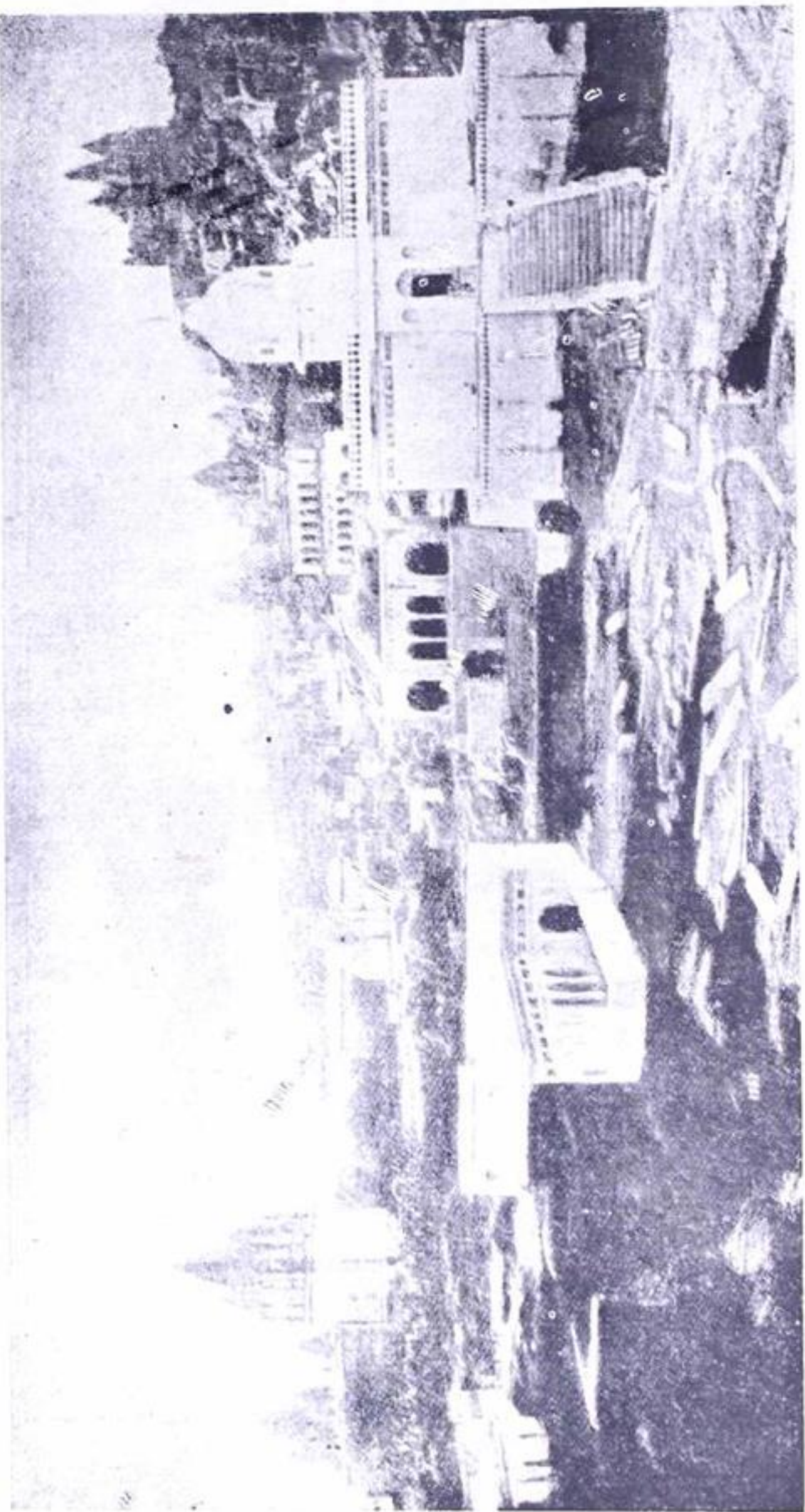
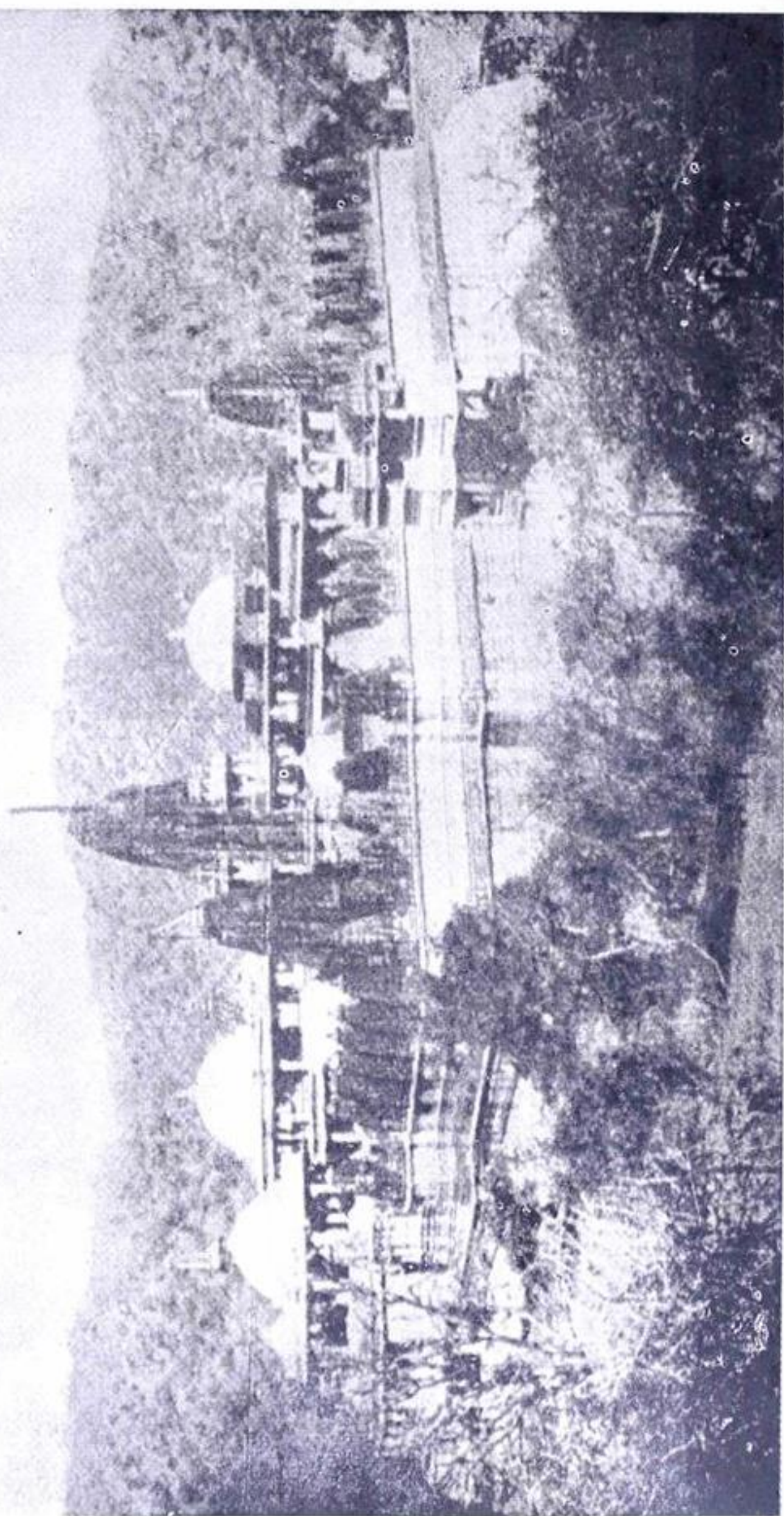
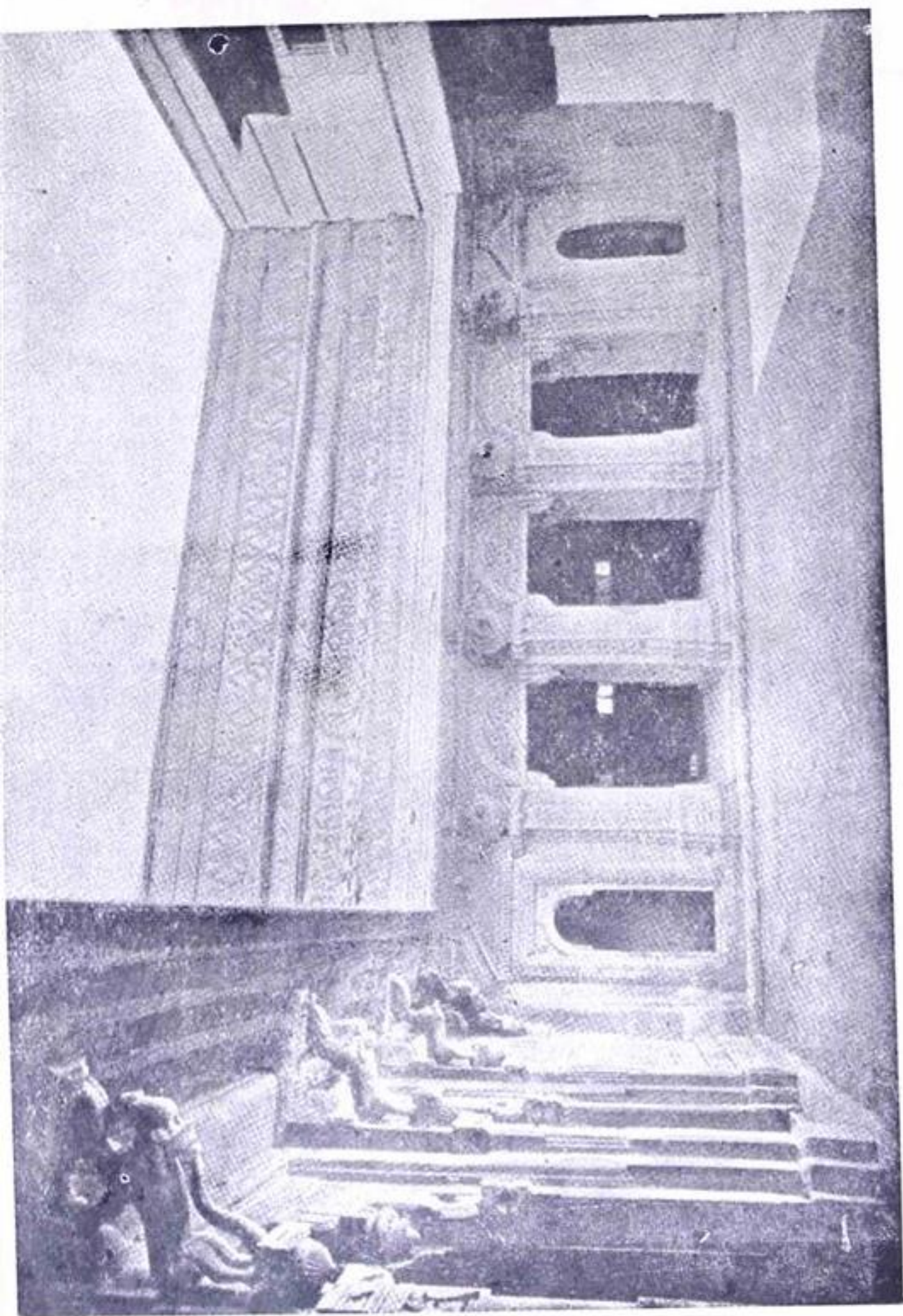
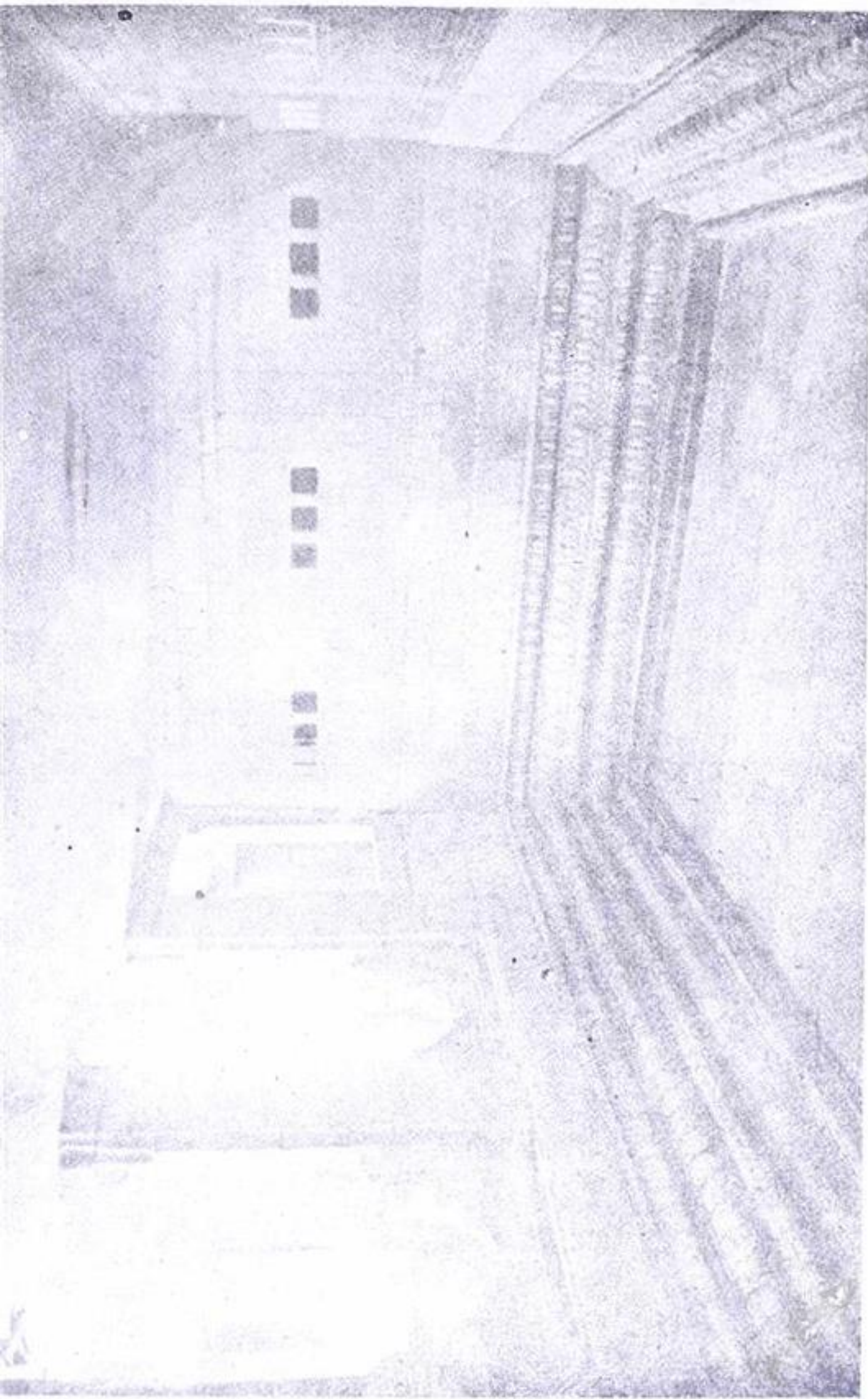
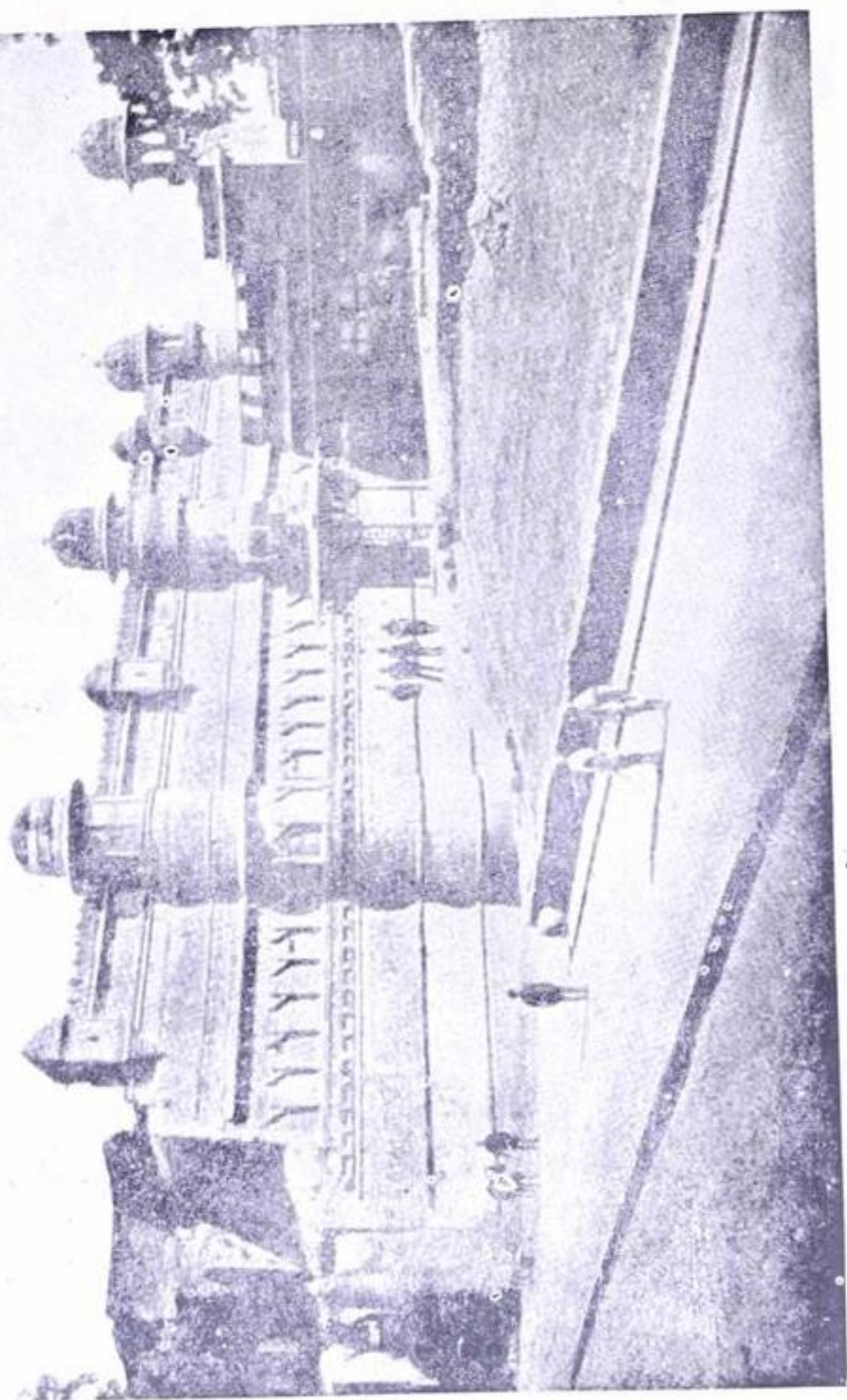
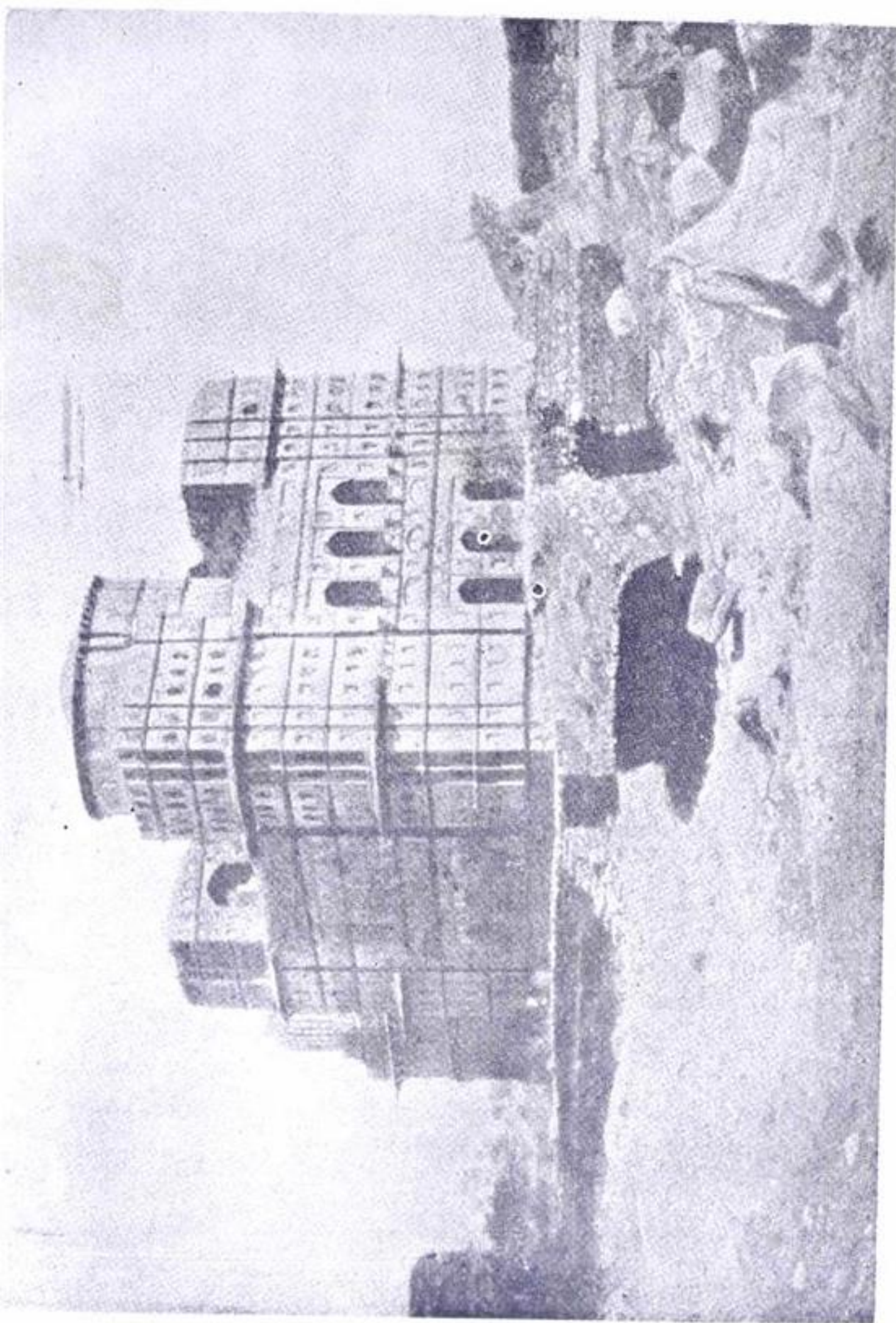
(ii) **Vedic**

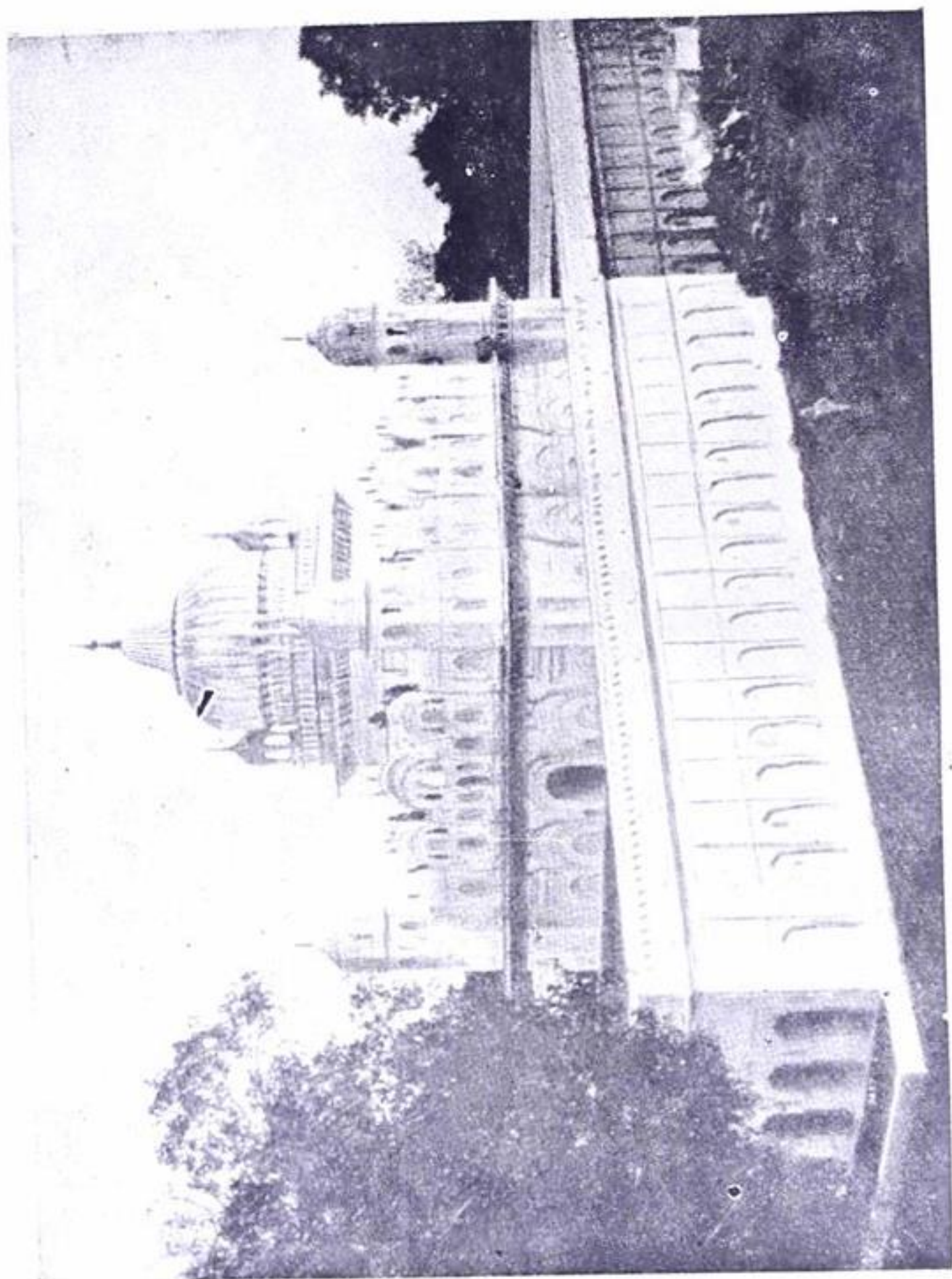
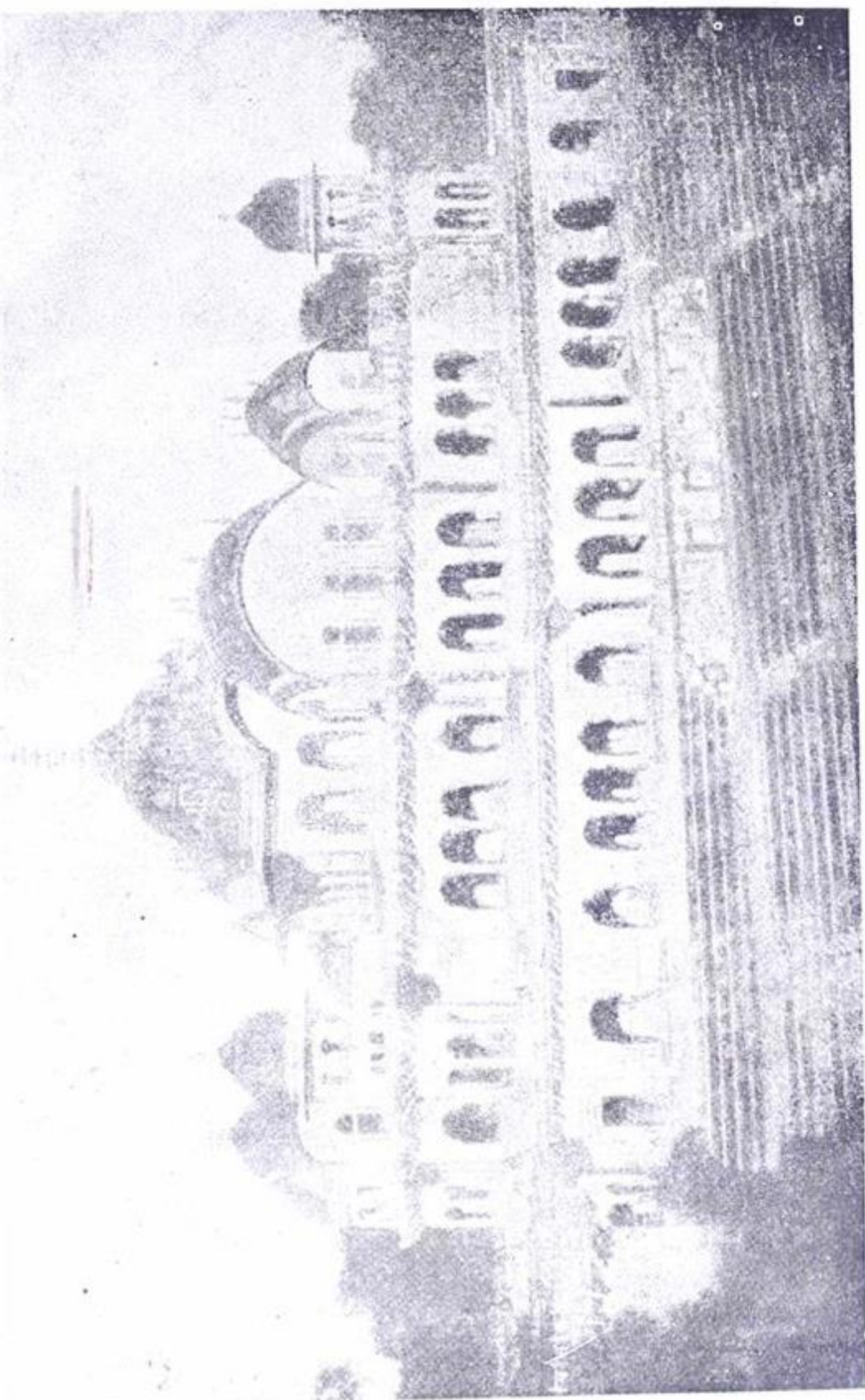
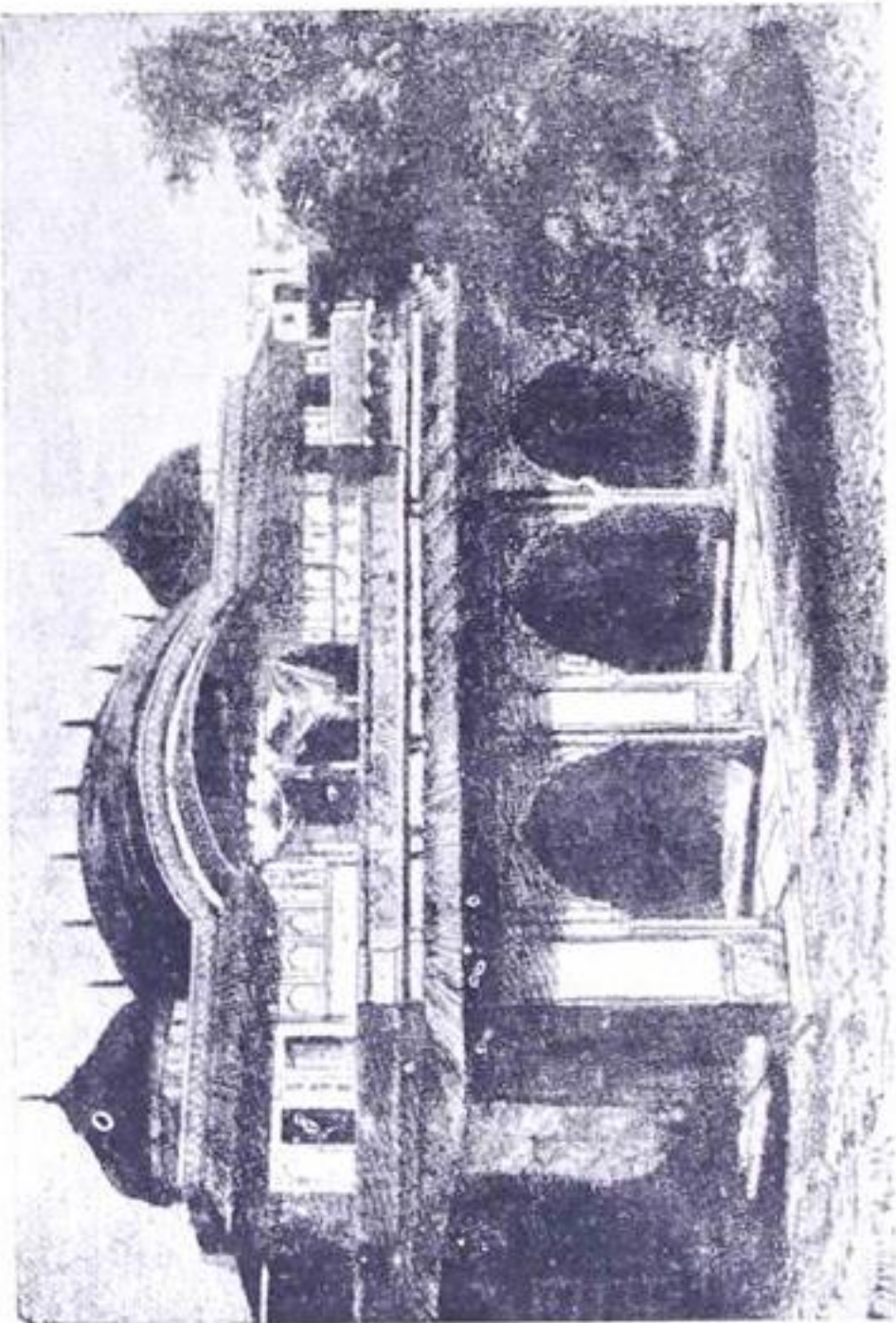
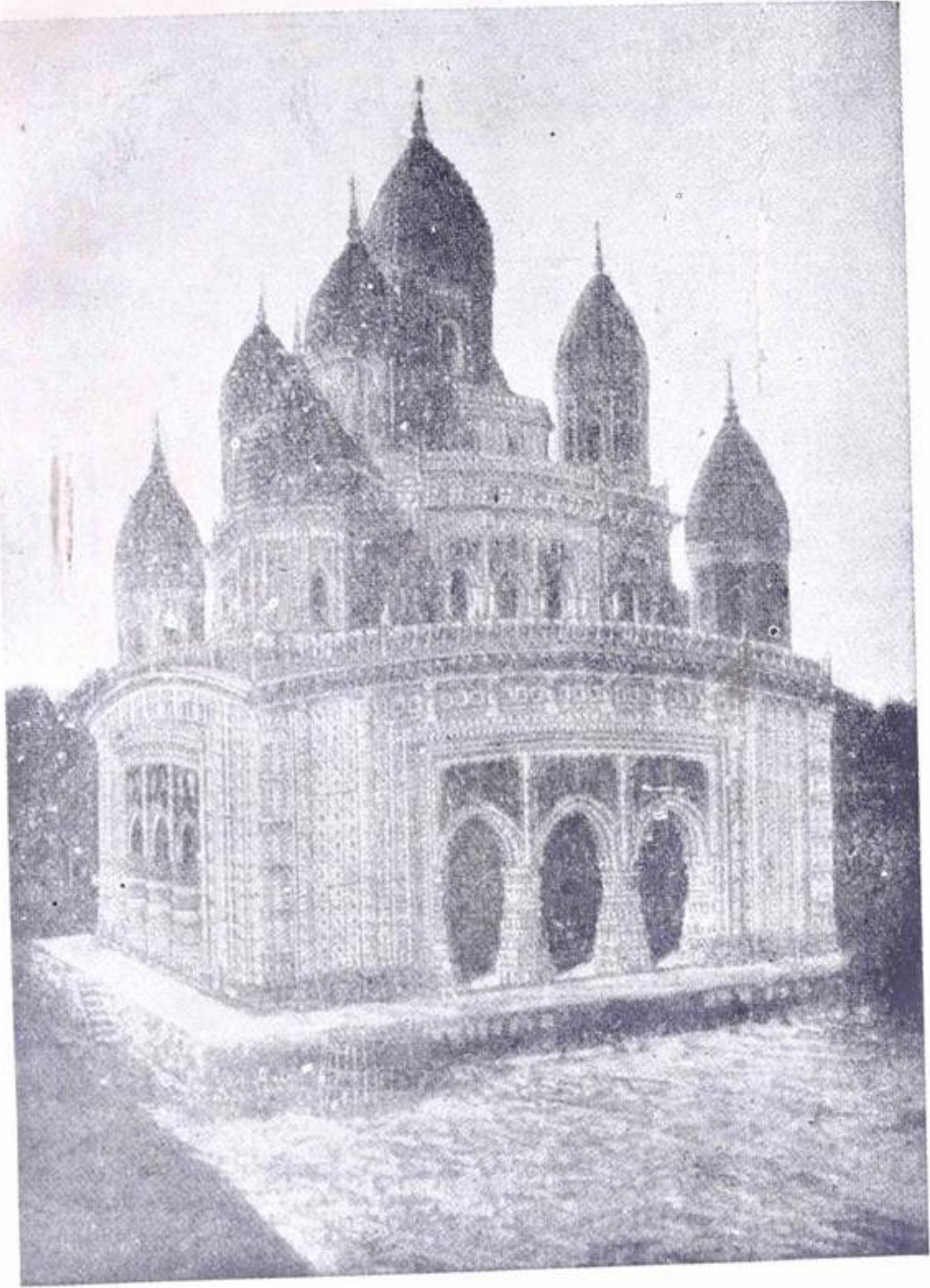
Macdonnel, A. A. : Vedic Mythology.
Macdonnel aud Keith, A. B. : The Vedic Index.
Bloomfield, M. : The Religion of the Vedas.
Bergaigne, A. : The Rig Veda.
Wilson, H. H. : Translation of the Rig Veda.

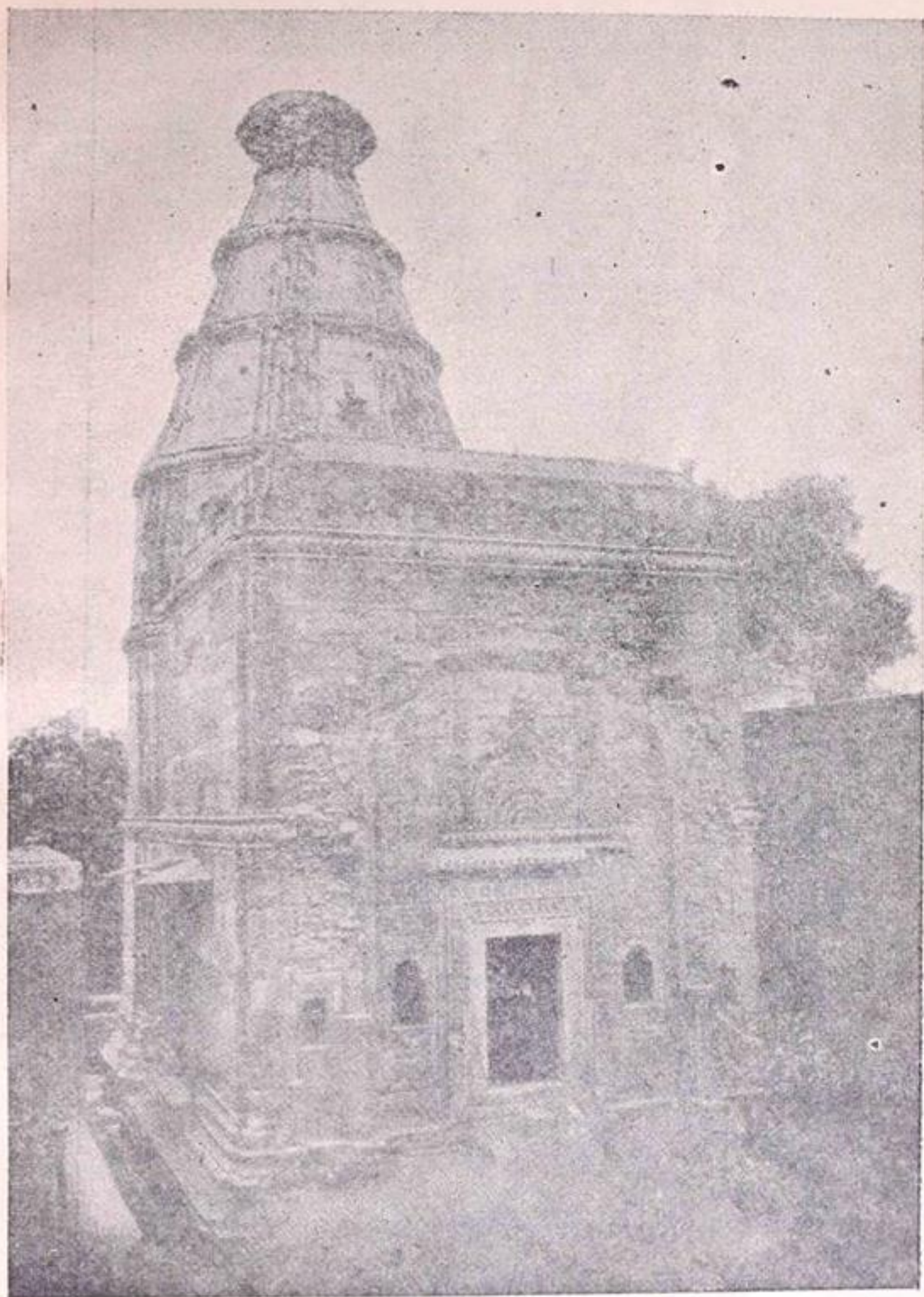
مندر وشوانا تھ ۔ کھجوراہو (شمالی طرز)

پلیٹ نمبر ۳۸ ہویسلواڑہ مندر، ہالی بد (مشرقی طرز کی تعمیر)

بیرونی حصہ مشرق کی طرف سے

پلیٹ نمبر ۳۹ یروشلم قبتہ السخرا کا بیرونی حصہ

پلیٹ نمبر ۴۰ یروشلم۔ مشرق کی طرف کا روکار

پلیٹ نمبر ۱۴۱   قاہرہ، مدرسہ قایط بے

پلیٹ نمبر ۴۳ مسجد تبریز

مسجد اصفہانی

پلیٹ نمبر ۴۴   مقبرہ الجیتو

پلیٹ نمبر ۴۵ احمد آباد کے محلہ مرزا پور کی مسجد

پلیٹ نمبر ۴۶ جامع مسجد احمد آباد کے سامنے کا درمیانی حصہ

پلیٹ نمبر ۴۴ مسجد اٹالہ، جونپور

پلیٹ نمبر ۴۸ سوناگڈھ کے جین مندروں کا نچلا حصّہ

مان مندر محل، جنوب مغربی گوشہ

پلیٹ نمبر ۳۲ مان مندر محل کا اندرونی مغربی کمرہ

پلیٹ نمبر ۵۳ بیر سنگھ دیو کی سمادھی۔ پشت کا حصہ

پلیٹ نمبر ۵۳ سمادھی مہاراجہ جھتہ لہور

پلیٹ نمبر ۵۵ چھتری مہاراجہ بلدیو سنگھ - گوبردھن

پلیٹ نمبر ۴۴ اسیر کے محل میں جین مندر کا روکار

پلیٹ نمبر ۵۷ مندر کانتانگر

پلیٹ نمبر ۵۸ مندر گوبند دیو۔ بندرابن

مندر جوگل کشور، بندرابن

پلیٹ نمبر ۶۰ تنجور، محل کا اندرونی حصّہ

پلیٹ نمبر ۶۱ مسجد قدم رسول، گور